PABLO DE TARSO
Y LOS ORIGENES CRISTIANOS

Giuseppe Barbaglio



Esta obra sobre Pablo es una investigación histórica, realizada con rigor sobre las fuentes antiguas de información que poseemos. El autor ha intentado reconstruir, dentro de los límites de lo posible, las etapas de la vida de Pablo, analizando además el complejo fenómeno de su recepción –persona, cartas y pensamiento teológico– en el cristianismo de los dos primeros siglos. Y sitúa contextualmente a Pablo en el cuadro amplio de la Iglesia apostólica, caracterizando su posición en relación con los demás protagonistas: Pedro, Santiago, el grupo de los apóstoles de Jerusalén, el ala aperturista de Esteban y compañeros, los numerosos protagonistas del evangelio cristiano que operaban entonces en Palestina y en el Imperio romano. Por tanto es la historia del cristianismo naciente, sin soslayar el contexto más amplio del judaísmo de la época y del mundo greco-romano del siglo primero.
Hoy no podrá menos de resultar fecunda una confrontación crítica con el cristianismo de los orígenes.

Biblioteca de Estudios Bíblicos

ISBN: 84-301-1089-5



PABLO DE TARSO
Y LOS ORIGENES CRISTIANOS

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BIBLICOS

65

Otras obras publicadas
en la colección Biblioteca de Estudios Bíblicos:

— G. Bornkamm, *Pablo de Tarso* (BEB, 24)
— E. Schweizer, *La Carta a los colosenses* (BEB, 58).
— H. Köster, *Introducción al nuevo testamento* (BEB, 59).
— U. Wilckens, *La Carta a los romanos I* (BEB, 61).
— U. Wilckens, *La Carta a los romanos II* (BEB, 62).
— H. Schlier, *La Carta a los efesios* (BEB, 71).
— Ph. Vieklhauer,, *Historia de la literatura cristiana primitiva* (BEB, 72).

PABLO DE TARSO
Y LOS ORIGENES CRISTIANOS

GIUSEPPE BARBAGLIO

SEGUNDA EDICION

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1992

Tradujo Alfonso Ortiz García
sobre el original italiano *Paolo di Tarso e le origini cristiane*

Apartado 332 - 37080 Salamanca (España)
ISBN: 84-301-1089-5
Depósito legal: S. 646-1992
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Ortega, S.A.
Polígono El Montalvo - Salamanca 1992

A mi mujer, Carla,
y a mis hijos, Ana y Francisco

CONTENIDO

PROLOGO

Varias veces y en direcciones no siempre homogéneas se ha intentado definir a Pablo de Tarso. En los tiempos modernos, por ejemplo, F.C. Baur († 1860), fundador de la célebre escuela histórico-crítica de Tubinga, lo encuadró históricamente como antagonista de Pedro y del partido petrino, defensor de una visión universalista contra el particularismo de los apóstoles de Jerusalén. A comienzos de nuestro siglo, W. Wrede habló de él en términos de «segundo fundador del cristianismo». Por el mismo tiempo, A. Schweitzer vio en él sobre todo a un místico, teórico de una mística cristocéntrica. Por el contrario, en su *Anticristo,* Nietzsche le aplicó despreciativamente el epíteto de «disangelista», o sea, anunciador de una mala nueva.

Ya en el cristianismo del I y del II siglo se habían hecho diversas valoraciones sobre él: revelador privilegiado del «misterio» de Dios, es decir, del proyecto divino de salvación centrado en Jesucristo (cartas a los Colosenses y a los Efesios); maestro de la «sana doctrina» (cartas pastorales); testigo de Cristo ante los pueblos (Hechos de los apóstoles); el único apóstol verdadero, inspirador de la pura religión cristiana del amor (Marción); hecho «a imagen del Paráclito» (los gnósticos); pregonero de un falso evangelio (judeo-cristianos tradicionalistas); propagandista de la abstinencia sexual y de la virginidad (Hechos de Pablo); glorioso mártir de Roma (Clemente Romano e Ignacio de Antioquía).

En vida, impuso en la Iglesia apostólica su presencia decisiva de apóstol, enviado directamente por Cristo al mundo pagano, aunque no sin reservas, contrastes y acerbas oposiciones. Después de muerto, conoció fieles seguidores, admiradores entusiastas y rabiosos adversarios; pero siguió desconocido, o por lo menos ignorado, en no pocos escritos cristianos de los orígenes, como los evangelios sinópticos, la obra de Juan y algunos otros. En el siglo II los gnósticos cristianos y los seguidores de Marción lo convirtieron en portavoz de sus ideas; en el campo contrario, los ebionitas, defensores de una cristología «pobre» (Cristo, simple hombre) y fieles a las observancias judías, lo excomulgaron como hereje, ¡el primer hereje de la historia cristiana! Pero

Ireneo se empeñó eficazmente en reivindicar sus cartas y su teología ante la gran iglesia, liberándolo de la hipoteca de signo gnóstico y marcionita y defendiéndolo del rechazo de los ebionitas. También la leyenda popular se apoderó de su extraordinaria figura.

La presente es una investigación histórica, realizada con todo rigor sobre las antiguas fuentes de información que poseemos. He intentado reconstruir, dentro de los límites de lo posible, las etapas de la vida de Pablo, analizando además el complejo fenómeno de su recepción —persona, cartas y pensamiento teológico— en el cristianismo de los dos primeros siglos. Una delimitación sugerida por la constatación de que en la patrística sucesiva el apóstol será en adelante una pacífica posesión, y no ya una manzana de discordia.

Me he apresurado a situar contextualmente a Pablo en el cuadro amplio de la Iglesia apostólica y de caracterizar su posición en relación con los demás protagonistas: Pedro, Santiago el hermano del Señor, el grupo de los apóstoles de Jerusalén, el ala aperturista de Esteban y compañeros, los numerosos propagandistas del evangelio cristiano que operaban entonces en Palestina y en el imperio romano. Efectivamente, su historia es en gran parte la historia del cristianismo naciente. Pero no hemos soslayado el contexto más amplio del judaísmo de la época y del mundo greco-romano del siglo I.

El planteamiento histórico de la obra ha requerido una clara distinción, dentro del epistolario paulino, entre las siete cartas auténticas (primera carta a los Tesalonicenses, las dos cartas a los Corintios, las cartas a los Gálatas, a los Filipenses, a Filemón y a los Romanos) y las cartas pseudoepigráficas (segunda carta a los Tesalonicenses, cartas a los Colosenses y a los Efesios, cartas pastorales), que llevan el nombre del apóstol, pero que son realmente un fruto literario de su «escuela». Igualmente, para reconstruir las peripecias de la vida de Pablo, hemos utilizado sólo con un consciente sentido crítico los Hechos de los apóstoles [1].

El estudio me ha llevado a destacar la existencia de múltiples imágenes de Pablo de Tarso, desde la que él mismo nos ofrece en sus cartas auténticas hasta las muchas otras que se elaboraron en el ámbito

1. La traducción del epistolario paulino y de los demás escritos cristianos antiguos analizados en la obra ha requerido un empeño especial. De las siete cartas paulinas auténticas, citadas a menudo, he presentado ya una traducción del griego que sólo en algún punto se aparta de la publicada en *Le lettere di Paolo,* Roma 1980. Para los restantes libros del nuevo testamento y los demás escritos cristianos he seguido las excelentes traducciones ya existentes, aunque a veces he verificado el texto original y he seguido otras versiones que me parecían más satisfactorias, traduciendo directamente del original y señalando el motivo de la opción que hemos seguido.

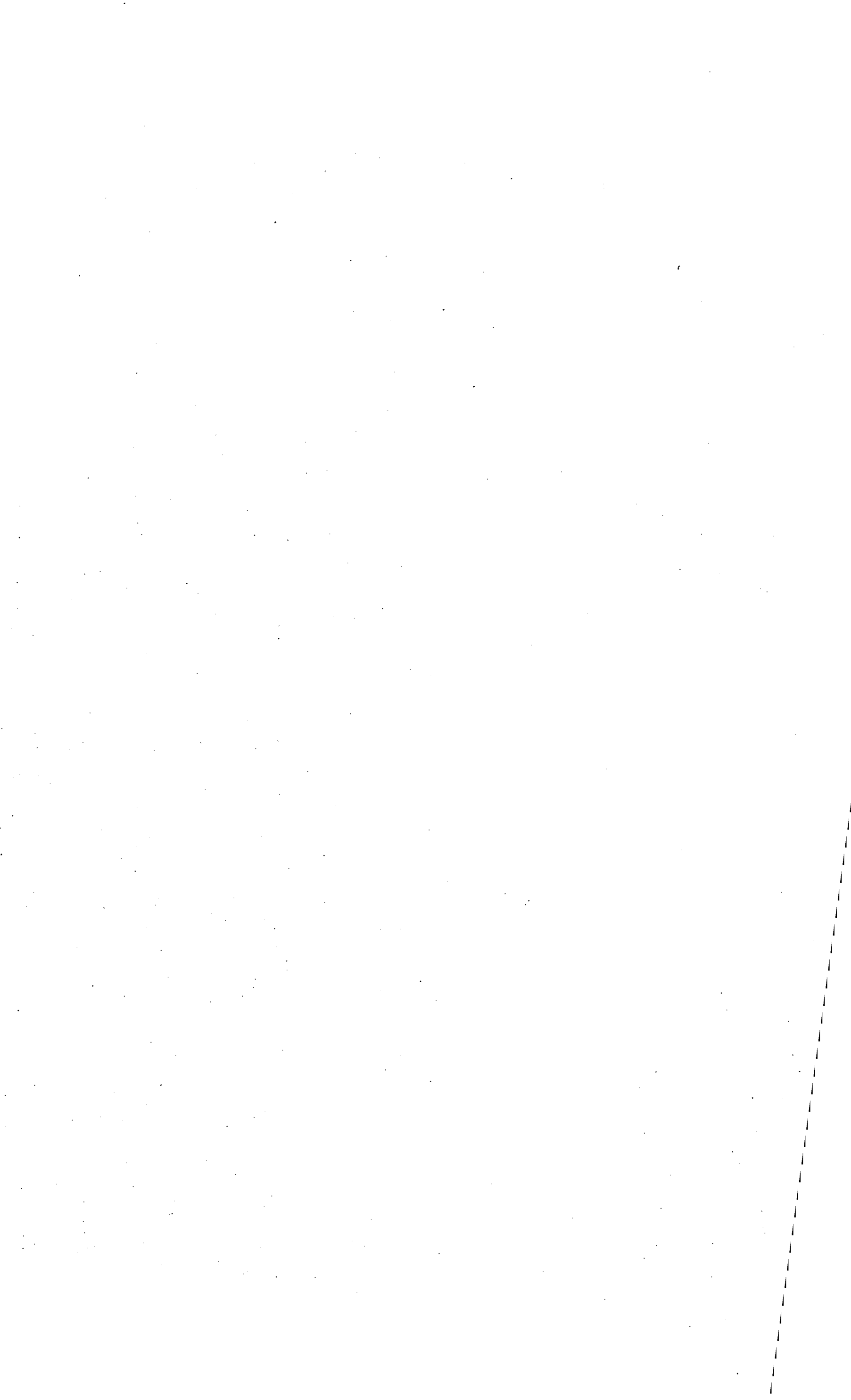
He controlado también directamente la bibliografía indicada, fruto de una selección que ha intentado destacar los estudios más importantes y más accesible para mí.

cristiano entre los años 70 y 200 y que he mencionado anteriormente. Desde el punto de vista dogmático habrá que distinguir entre imágenes ortodoxas e imágenes heterodoxas, aceptando unas y rechazando otras, entre el Pablo que forma parte integrante del canon de los escritos neotestamentarios y el Pablo no canónico, reservando para el primero la prerrogativa de la indiscutible autoridad en el campo de la fe cristiana. Pero el historiador se interesará igualmente por todas, colocando a cada una en su contexto histórico y comparándolas entre sí. De esta manera podrá poner de relieve la excepcional riqueza de aquel que ha suscitado tantos «retratos», pero sin identificarse totalmente con éste o con aquel. No sin cierta paradoja, pero también con un aliento de verdad, ha afirmado Harnack: «Sólo un pagano-cristiano ha comprendido a Pablo, Marción, aunque equivocándose groseramente»[2].

Hoy no podrá menos de resultar fecunda una confrontación crítica con él y con las numerosas imágenes que de él trazó el cristianismo de los orígenes.

GIUSEPPE BARBAGLIO

2. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Tübingen [4]1909, 100.



1
LAS FUENTES DE INFORMACION

Es muy grande la distancia que nos separa de Pablo, ¡casi dos mil años! ¿Cómo superar entonces este abismo para captar su realidad viva, tarea propia de toda investigación histórica que indaga el pasado partiendo del presente? La única posibilidad nos la ofrece la existencia de testimonios dignos de crédito. Concretamente, tenemos que acudir a documentos escritos de aquellos tiempos remotos, capaces de servir de puente entre el día de hoy y los tiempos antiguos. Su función puede compararse ejemplarmente con la del hilo telefónico: si éste pone en comunicación a personas localmente distantes, los testimonios literarios hacen posible el diálogo entre personas separadas por la barrera del tiempo.

Hablo de diálogo, porque la lectura de los textos no se reduce a un puro y simple escuchar las voces que allí resuenan. Incluso antes, ella suscita en nosotros preguntas, llamadas, interrogantes. Se trata, en realidad, no de una grabación registrada con una más o menos alta fidelidad mecánica, sino de una confrontación comprometida entre generaciones diversas. En efecto, la distancia cronológica es también una distancia cultural e histórica. Dicho en otras palabras, la subjetividad del lector, que es también intérprete, no puede ni debe ponerse entre paréntesis. Al contrario, su compromiso no sólo resulta inevitable, sino también legítimo en una investigación histórica libre de la pretensión positivista ilusoria de reconstruir objetivamente el pasado, encasillándolo en el museo de restos del tiempo que se fue. Para expresarnos con una oportuna distinción de R. Bultmann [1], el historiador está llamado a mantenerse libre de prejuicios, pero no de las precomprensiones que lo definen como hombre de su época; aquellos son auténticos lentes deformantes, mientras que éstas estimulan la confrontación.

Pues bien, ¿qué testimonios históricos tenemos de Pablo? En primer lugar han llegado hasta nosotros sus cartas. La verdad es que en-

2. Cf. el estudio de R. Bultmann, *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*, en *Glauben und Verstehen* III, Tübingen 1960, 142-150.

tre las trece que figuran tradicionalmente con su nombre la crítica moderna reconoce unánimemente como suyas sólo siete: la primera carta a los Tesalonicenses, las dos cartas a los Corintios, la carta a los Gálatas, la carta a los Romanos, la carta a los Filipenses y la carta a Filemón. Las otras seis (segunda carta a los Tesalonicenses, la carta a los Colosenses, la carta a los Efesios, las dos cartas a Timoteo y la carta a Tito) se consideran pseudoepigráficas. Escritas después de su muerte por discípulos que no nos es posible designar, fueron publicadas bajo su autoridad de apóstol según un procedimiento literario corriente por aquella época. De hecho, resuena en ellas la voz de la «escuela» paulina y deben ser valoradas como tales en el terreno histórico. Además, la carta anónima a los Hebreos, atribuida sucesivamente a Pablo por la tradición cristiana, no sólo no es del apóstol, sino que ni siquiera puede insertarse en el filón de la tradición paulina.

Lógicamente, serán las siete cartas auténticas de Pablo la fuente principal de información a la que hemos de acudir. En ellas se expresa en primera persona, como testigo inmediato y directo de sí mismo. No podríamos desear nada mejor; en efecto, ¿quién mejor que él puede estar informado de los episodios que vivió y de su pensamiento? En una palabra, cualquier otro testimonio tendrá que vérselas con su autotestimonio, integrándolo quizás, pero desde luego sin debilitarlo.

Sin embargo, hay que precisar enseguida que las cartas de Pablo no pueden facilitarnos una documentación exhaustiva. Ya en un primer examen parece evidente su limitación, su fragmentariedad y las muchas lagunas que encierran. Fueron escritas en el último decenio de la vida del apóstol, esto es en los años 50; por tanto, reflejan el período de su madurez. Las indicaciones retrospectivas, que no faltan ciertamente, no son muchas y el autor procede en este caso a vuelo de pájaro. Además, por las cartas no sabemos nada de los dramáticos acontecimientos que pusieron fin a su existencia: arresto en Jerusalén, prisión primero en Cesarea y luego en Roma, muerte trágica en la capital del imperio [2]. Por otra parte, ni siquiera el lapso de tiempo en que estas cartas vieron la luz puede considerarse como plenamente iluminado, ya que, como escritos de ocasión, no se pueden confundir con informes completos y detallados.

A estas limitaciones cuantitativas hay que añadir cierta unilateralidad en la autopresentación del apóstol. El carácter polémico de muchísimos trozos del epistolario dice poco en favor de un testimonio sereno y desapasionado. Baste aludir a la imagen de los adversarios que se deduce de las cartas a los Corintios, a los Gálatas y a los Fili-

2. Esto vale en la hipótesis de que las cartas a los Filipenses y a Filemón deban atribuirse al período efesino y no al tiempo de la prisión en Cesarea o en Roma.

penses. La presentación está normalmente caracterizada por entonaciones sumarias y quizás incluso injustas. En realidad, Pablo no tiene ojos más que para su causa y no escucha razón alguna que venga del frente opuesto. Quienes lo discuten —y no puede decirse que lo hagan sin parcialidad y dureza— son simplemente «herejes» y personas de mala fe. Por otra parte, de un polemista fogoso no podemos esperar mucha imparcialidad de juicio ni un frío análisis de los pros y los contras.

Por fortuna suya y nuestra, Pablo tuvo pronto un biógrafo. Su obra nos ha llegado bajo el título impreciso de Hechos de los apóstoles. En realidad en ella se destaca solamente la figura de Pedro en la primera parte y la personalidad de Pablo en la segunda. Sin embargo, en vez de describir, a semejanza de Plutarco, las «vidas paralelas» de los dos grandes apóstoles, el escrito centra en Pablo su interés principal. Originalmente anónimo, ya la tradición eclesiástica del siglo II se lo atribuyó a Lucas, colaborador del apóstol según los testimonios convergentes de las cartas a Filemón (v. 24) y a los Colosenses (4,14). Y no sin motivo, ya que en algunos capítulos el autor anónimo, escribiendo en primera persona del plural (cf. 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16), al menos a primera vista se presenta como compañero de viaje de Pablo. Y nadie mejor que el fidelísimo Lucas que, a diferencia de los otros, no abandonó en la cárcel al apóstol (2 Tim 4,11), tenía las cartas en regla para que se le pudiera atribuir la primera biografía de Pablo.

A partir de finales del siglo XVIII, sin embargo, la crítica bíblica ha contestado este lugar común, aduciendo argumentos de no poco peso. El Pablo de los Hechos se presenta como muy distinto del Pablo que surge de sus cartas auténticas. El autor de los Hechos ignora el intercambio epistolar que mantuvo el apóstol con sus comunidades. Del mismo modo, parece estar ausente el verdadero motivo del último viaje de Pablo a Jerusalén, emprendido para llevar allá una generosa colecta recogida en sus iglesias. Y eso sin hablar del sorprendente intercambio de las partes representadas por los dos protagonistas a propósito de la ley mosaica y de la libertad de los paganos: Pedro asume el rostro de un paulinista y Pablo demuestra un apego incondicionado a las tradiciones judías. Finalmente, la diversidad de la teología de los Hechos respecto a la de las cartas auténticas de Pablo, lúcidamente señalada por Ph. Vielhauer[3], sumándose a las razones

3. Cf. Ph. Vielhauer, *Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte*, en *Aufsätze zum NT*, München 1965, 9-27. El exegeta resume de este modo los resultados de su investigación: «El autor de los Hechos de los apóstoles es prepaulino en su cristología y pospaulino en su teología natural, en la concepción de la ley y en la escatología. No se encuentra

precedentemente indicadas, hace considerar improbable que el autor sea Lucas o, por lo menos, un colaborador directo del apóstol. Nos vemos más bien invitados a ver en el primer biógrafo a un anónimo de la segunda generación cristiana, asignando a la obra la fecha del último ventenio del siglo I [4].

Pero, si esto es así, se presenta como ineludible el siguiente problema: ¿qué fuentes de información tuvo el autor de los Hechos? En efecto, será tanto más creíble cuanto mejor se haya documentado. Desgraciadamente, no es posible llegar en este punto a conclusiones sólidas. Las hipótesis emitidas por los estudiosos del siglo pasado y de nuestro siglo no han logrado alcanzar un amplio consentimiento [5]. Las conjeturas, ricas en propuestas, han apelado a una fuente jerosolimitana, a una segunda fuente llamada antioquena, a un diario de ruta escrito por un acompañante de Pablo. Otros han dirigido más bien la atención a las tradiciones locales de las comunidades paulinas de Asia y de Europa, visitadas por el autor de los Hechos en busca de noticias. Un sucinto diario de viaje, con anotaciones sobre las etapas realizadas, los caminos recorridos, los nombres de los acompañantes, la actividad misionera y el resultado obtenido, parece ser en el estado actual la fuente escrita que tiene más probabilidades de haber sido utilizada, concretamente en los capítulos narrativos en primera persona del plural [6].

De todas formas, lo cierto es que los Hechos revelan un dictado tan uniforme que resulta improbable la atribución de algunos trozos a otras manos. En realidad, el texto lleva la marca de una sola persona. Es verdad que el autor ha recogido informaciones, que ha escuchado tradiciones, que ha utilizado quizás un diario de viajes de Pablo, pero ha sabido imprimir a ese material el sello inconfundible de sus recursos de escritor. Por consiguiente, nos las hemos de ver con

en él ningún concepto paulino específico. Su paulinismo consiste en su celo por la misión universal a los paganos y en su veneración por el mayor misionero de los paganos» (p. 26).

4. Más conservadoras son las posiciones de J. Dupont, a quien debemos una rica colección de investigaciones: *Studi sugli Atti degli Apostoli,* Roma 1971. Por el contrario, más abierto a las tesis de la crítica moderna se muestra G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* I, Freiburg-Basel-Wien 1980, 65-186 (densa introducción). El vol. II es de 1982.

5. Cf. J. Dupont, *Les sources du Livre des Actes. Etat de la question,* Bruges 1960; E. Hänchen, *Die Apostelgeschichte,* Göttingen ^{5}1965, 13-47 y 72-80; E. Grässer, *Actaforschung seit 1960:* Theologische Rundschau 41 (1976) 188-194; E. Plümacher, *Acta-Forschung 1974-1982:* Theologische Rundschau 48 (1983) 1-56; 49 (1984) 105-169.

6. Se ha pensado, por otra parte, en otra explicación del «nosotros»: se trataría de un recurso literario utilizado por el autor de los Hechos para dar vivacidad al relato. Cf., por ejemplo, E. Hänchen, *o.c.,* 76. Sobre todo este problema y las diversas soluciones de los autores cf. E. Grässer, *art. cit.,* 188 ss.

su personalidad literaria: con sus intereses profundos, con los objetivos que busca, con su arte de componer.

Digamos cuanto antes que los Hechos son el segundo volumen de una obra más compleja, que abarca como primera parte el tercer evangelio, atribuido también a Lucas por una venerable y secular tradición eclesiástica. De Jesús a la Iglesia: tal es la trayectoria ideal que sigue el escritor. Más exactamente, de Jesús a la Iglesia pagano-cristiana de finales del siglo I, pasando a través de la creación de la comunidad-madre de Jerusalén, la negativa de gran parte del judaísmo a creer en Cristo y la apertura del mensaje cristiano al mundo pagano. Impulsado por Dios, Pablo fue el principal artífice del testimonio evangélico que, partiendo de Jerusalén, llegó hasta las extremidades de la tierra. Gracias a él se realizó plenamente la voluntad de Cristo resucitado, que había trazado a sus discípulos el siguiente programa de evangelización: «Seréis testigos míos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines del mundo» (Hech 1,8). Como ha dicho recientemente C. Burchard[7], Pablo es el decimotercero testigo del Señor Jesús: decimotercero respecto a los doce apóstoles, el hombre providencial de la misión cristiana a los que estaban lejos. Más concretamente, gracias al papel histórico que le tocó representar, las comunidades cristianas asiáticas de finales de siglo, destinatarias de la obra, compuestas mayoritariamente de incircuncisos y separadas de la sinagoga judía, se pueden vincular con los orígenes del cristianismo, es decir, con el movimiento de Jesús que surgió en Jerusalén y con el mismo Jesús crucificado y resucitado en la ciudad santa. En resumen, Pablo garantiza la legitimidad y la genuinidad del cristianismo de finales de siglo de cuño greco-romano, propio del autor de los Hechos.

Así pues, su intención es juntamente teológica e histórica. El interés por Pablo parece funcional; pero precisamente por esto sólo un Pablo real, no legendario, podía ser aducido como prueba de la continuidad entre Jesús y el cristianismo al que pertenecía el escritor, continuidad mediada por la iglesia apostólica de Jerusalén. Por otra parte, esta valoración de principio no está en contradicción con la gran libertad literaria que se ha tomado el autor, sino que recibe en ella una nueva precisión. En efecto, a él se deben los numerosos discursos presentes en la obra: veinticuatro, según un cálculo minucioso, esto es, la tercera parte del escrito. Puestos en labios sobre todo de Pedro y de Pablo, sirven en realidad para iluminar el sentido profundo de

7. Véase el título de su obra: *Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zur Lukas Darstellung der Frühzeit des Paulus,* Göttingen 1970.

la historia que se narra [8]. Igualmente el escritor ha reelaborado tradiciones populares, recogidas de varias partes, creando relatos pintorescos y milagreros. Verdaderamente hábil en la interpretación teológica de la historia por medio de historias vivaces e instrumentales, como se ha expresado felizmente M. Dibelius [9]. No hay que extrañarse de ello; los historiadores de la antigüedad recurrían de buena gana a tales procedimientos, más preocupados de mostrar el hilo que subyace bajo episodios desiguales y hasta caóticos a primera vista, que de registrar los acontecimientos con exactitud de crónica.

Para concluir, el autor de los Hechos de los apóstoles ha interpretado a Pablo encuadrando, a veces con fuerza, su papel histórico dentro del marco de sus intereses eclesiales y teológicos. El resultado inevitable es cierto desfase entre la realidad histórica y la imagen ideal. Por eso, en una investigación sobre Pablo, esta obra sólo puede ser utilizada con un gran sentido crítico. Hay que excluir sobre todo el método híbrido, demasiado usado, de combinar los datos de las cartas con los testimonios de los Hechos, completando los primeros con los segundos [10]; se trata de fuentes documentales no paralelas y mucho menos homogéneas. Para nuestro estudio los Hechos pueden ofrecer noticias dispersas y un mapa bastante completo de las localidades visitadas por Pablo, aquello precisamente que el autor sacó de las tradiciones y del presunto diario de viaje del apóstol. Por el contrario, visto en conjunto, el Pablo del primer biógrafo pertenece más bien a la iconografía que éste y su iglesia se habían hecho de él, o mejor a su interpretación. G. Bornkamm ha dicho atinadamente: «La comparación entre los Hechos y las cartas auténticas de Pablo muestra una situación semejante a lo que le ocurre a un río que en su curso deja gran cantidad de sedimentos, pero recibe también en su seno nuevos caudales de agua procedentes de manantiales y de afluentes nuevos» [11].

Es verdad, la crítica bíblica del siglo pasado ha acusado al autor de los Hechos de ser tendencioso, atribuyéndole el propósito delibe-

8. No se excluye que el autor haya reelaborado un material tradicional. De todos modos cf. el estudio de U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte,* Neukirchen ^{3}1974.

9. Cf. M. Dibelius, *Der erste christliche Historiker,* en *Aufsätze zur Apostelgeschichte,* Göttingen 1951, 113.

10. Dice con gran acierto G. Bornkamm: «...no se puede basar sin más la historia de Pablo en los Hechos, completándola o ilustrándola ocasionalmente con las cartas; tampoco se pueden llenar las lagunas que dejan las cartas con las copiosas noticias que suministran los Hechos, sin controlarlas primero; dicho de otra forma: no se puede conceder la palabra sin crítica alguna a una fuente simplemente porque la otra permanece en silencio» (*Pablo de Tarso,* Sígueme, Salamanca ^{3}1987, 22).

11. *O.c.,* 16.

rado de domesticar a Pablo y de defenderlo de opuestas instrumentalizaciones partidistas [12]. Pero se trata de una acusación que hizo aquel tiempo, por basarse en el desconocimiento de la verdadera intención perseguida por el escritor: no ya una presentación del apóstol de carácter estrictamente biográfico, sino la historia de la «carrera» del mensaje evangélico hasta los confines del mundo a partir de Jerusalén, una historia personificada sobre todo por Pablo, el gran mensajero de la alegre noticia de Jesucristo en campo abierto. Aquí es precisamente donde aparece la más amplia convergencia de las cartas con los Hechos de los apóstoles.

A los demás escritos cristianos más antiguos, del siglo I y II, les debemos pocos testimonios históricos dignos de crédito. Los más preciosos tienen por objeto la muerte violenta de Pablo en Roma. Por otra parte, se convertirán en las fuentes documentales esenciales para captar la aceptación, el rechazo y el silencio que respectivamente le cupo en suerte en el cristianismo primitivo.

Por el contrario, los escritores judíos y greco-romanos de la época no nos dicen nada de él; es un *silentium saeculi* motivado por la no intervención del apóstol en los grandes acontecimientos sociales y políticos de la época. Pero no por eso ha de considerarse nula su aportación [13]. Al contrario, esos testimonios son bastante útiles para conocer el contexto histórico-cultural en donde vivió y actuó el apóstol, un judío de la diáspora, convertido al movimiento cristiano, pregonero del evangelio de Cristo en el mundo greco-romano, mártir en la capital del imperio. En particular, las raíces judías destacan con mayor claridad sobre el trasfondo de las obras de Flavio Josefo (nacido el 37/38 d.C.) y de Filón de Alejandría (20 a.C.-45 d.C.), en la confrontación con las literaturas apocalíptica, edificante y rabínica de su tiempo, así como con los textos de Qumrân recién descubiertos. Por su parte, los autores greco-romanos son una fuente insustituible de información sobre aquel mundo que Pablo quería conducir a la fe de Cristo. Para hacer menos incomplea la lista, hay que mencionar además el riquísimo material epistolar en papiro que ha surgido de las arenas de Egipto, sin olvidar las innumerables inscripciones que han descubierto las excavaciones arqueológicas.

Para terminar, una valoración de conjunto: Pablo es sin duda el personaje más accesible para nosotros del cristianismo primitivo, incluido Jesús. En efecto, ningún otro puede ofrecer un testimonio tan

12. Véase en E. Hänchen, *o.c.,* 14-22 una presentación sintética de la *Tendenzkritik* de cuño alemán, personificada por Ch. Baur y por la escuela de Tubinga.

13. Véase en este sentido R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione,* Bologna 1984. Se trata de una colección antológica que por su naturaleza remite a las grandes colecciones de textos citados por este autor.

vivo y palpitante como son las cartas paulinas. Ya a principios de nuestro siglo, W. Wrede declaraba que Pablo es la figura más clara del cristianismo de los orígenes, la única figura clara en cierto sentido [14]. Podemos igualmente estar de acuerdo con el juicio de R. Bultmann: la comprensión del cristianismo de los orígenes se decide en la comprensión de Pablo [15]. El está sólidamente plantado en el centro del cristianismo del siglo I y, en parte, del siglo II, calificado en gran parte por su iniciativa y por las reacciones que Pablo provocó.

14. Cf. W. Wrede, *Paulus,* en *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung,* Darmstadt 1969, 1. Cf. también R. Bultmann que ha definido a Pablo como «la figura más asequible del cristianismo primitivo» (*Zur Geschichte der Paulus-Forschung:* ThR 1 [1929] 27).
15. R. Bultmann, *Art. cit.,* 29.

2

EL ESPINOSO PROBLEMA DE LA CRONOLOGIA

Como es bien sabido, la espina dorsal de toda historiografía es la determinación cronológica exacta de los acontecimientos estudiados. Estos realmente muestran su fisonomía cuando se insertan en la trama del tiempo. En nuestro caso se impone la exigencia de localizar con precisión a Pablo en la escala cronológica de la historia humana. Intento hablar de cronología absoluta y de cronología relativa; la primera tiene la función de colocarlo dentro de los grandes hechos contemporáneos ya conocidos; el objetivo de la segunda es trazar las etapas de su vida según una línea de rigurosa sucesión.

Desgraciadamente, no son pocas las dificultades que hay que afrontar y quedan todavía varios problemas que carecen de solución satisfactoria. Aparece indiscutible solamente el cuadro general: nacido a principios de la era cristiana, hacia la mitad de los años 30 Pablo entra a formar parte del movimiento de Jesús; la parábola de su actividad misionera cubre el espacio de unos veinte años: a finales de los años 50 se enfrenta con una muerte trágica. Los datos de las cartas y las indicaciones respetables de los Hechos de los apóstoles, ambos frecuentemente inciertos e indefinidos, han dado lugar a reconstrucciones de signo distinto y a veces opuesto. De aquí la necesidad de presentar, al menos en líneas generales, el estado actual de las investigaciones. De paso diré que en el último decenio hemos asistido a un florecimiento extraordinario de estudios especializados, dirigidos a replantearse a fondo el problema de la cronología de Pablo y a menudo ricos en nuevas y sorprendentes hipótesis [1]. Por nuestra parte, parece metodológicamente correcto presentar ante todo los puntos de referencia que nos ofrecen las cartas y el libro de los Hechos y sólo más tarde pasar revista a las soluciones presentadas como más válidas.

1. Cf. S. Dockx, *Chronologie de la vie de saint Paul, depuis sa conversion jusqu'à son séjour à Rome:* NT 13 (1971) 261-304; A. Suhl, *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie,* Gütersloh 1975; R. Jewett, *Dating Paul's Life,* London 1979; G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel I: Studien zur Chronologie,* Göttingen 1980; J. Murphy-O'Connor, *Pauline Missions before the Jerusalem Conference:* RB 89 (1982) 71-91.

El único pasaje del epistolario paulino en que el apóstol sincroniza un episodio de su vida con la historia contemporánea es 2 Cor 11,32-34: en Damasco consiguió escaparse de la captura que había ordenado el etnarca del rey Aretas. Se trata ciertamente de Aretas IV, monarca del reino de los nabateos en los años 9-39 d.C. Un control, por lo menos parcial, de la ciudad de Damasco, englobada por otra parte en la provincia romana de Siria, sólo parece probable para Aretas para el período 37-39, cuando obtuvo el favor del emperador Calígula. Así pues, ésta es la fecha verosímil de la aventura de Pablo en Damasco, que la carta a los Gálatas sitúa en el trienio después de su conversión (1,17-18) y a la que se refieren también los Hechos en 9,24-25.

Por otra parte en la carta a los Gálatas (1,13-2,14) el apóstol va enumerando en sucesión cronológica las etapas fundamentales de su pasado, sobre todo sus encuentros con la iglesia de Jerusalén, especialmente con Pedro. He aquí la lista que traza:

a) período de activa fidelidad al judaísmo;

b) conversión;

c) inmediatamente después, estancia en el reino árabe de los nabateos y, por tanto, en Damasco;

d) después de tres años una primera visita, muy breve, a Jerusalén;

e) luego, actividad misionera en Siria y en Cilicia;

f) catorce años después de su primera visita [2], segundo viaje a la ciudad santa de los judíos para el concilio que estudió el problema de la libertad de los creyentes paganos respecto a la ley mosaica y la circuncisión;

g) posteriormente, como da a entender el texto, choque con Pedro en Antioquía de Siria.

Otras noticias, dispersas por varios lugares de sus cartas, indican la siguiente secuencia para el período más fecundo de su misión. La evangelización de la provincia romana de Macedonia, con etapas en Filipos y en Tesalónica, es anterior a una larga estancia en Corinto, capital de la provincia romana de Acaya, caracterizada por el nacimiento de una prometedora comunidad cristiana local y por el envío de la carta a Tesalónica (1 Tes 2,17-3,10). El centro misionero sucesivo es Efeso, capital de la provincia romana de Asia, desde donde Pablo mantuvo estrechas relaciones con la iglesia de Corinto: intenso intercambio epistolar, visita intermedia a la ciudad del istmo (2 Cor 2,1), envío de sus colaboradores Timoteo (1 Cor 4,17; 16,11-12) y Tito

2. Otros cuentan estos catorce años a partir de la conversión; así pues, según ellos no deberían sumarse a los tres que trascurrieron entre la conversión y la primera visita a Jerusalén.

(2 Cor 2,13; 8,17). De este período efesino data, con toda probabilidad, la carta a las iglesias de Galacia, fundadas anteriormente con ocasión de una grave enfermedad (Gál 4,13). Probablemente hay que asignar también a estos años las misivas a los Filipenses y a Filemón. Luego, pasando por Macedonia, Pablo visita por tercera vez Corinto, celebrando una reconciliación fatigosamente lograda con la comunidad local (2 Cor 13,2 y 10) y, antes de partir para Jerusalén, escribe la carta a los Romanos (Rom 15, 22 ss).

En conclusión, de las cartas paulinas se deducen estos datos importantes: huida de Damasco y primera visita a Jerusalén entre el 37 y el 39, tres años después de su conversión, que puede fecharse entonces hacia mitad de los años 30; segunda visita a Jerusalén para el concilio a comienzos de los años 50, o sea, catorce años después de la primera visita. Además, de Gál 2,1-10 resulta probable que en el concilio de Jerusalén tuviera ya a sus espaldas la evangelización de Galacia, de Macedonia y de Acaya. Efectivamente, escribiendo a los gálatas dice que salvaguardó en la ciudad santa del judaísmo la verdad del evangelio que les había predicado (2,5) y, más en general, que defendió allí su actividad de misionero independiente en territorios paganos [3].

Por otro lado, es característica del relato de los Hechos la presentación, en orden sucesivo, de tres viajes misioneros en donde, no sin cierto esquematismo, el autor sintetiza la actividad evangelizadora del apóstol. En el primero figura como colaborador de Bernabé en Chipre y en las regiones de la Anatolia sur-oriental (capítulos 13-14). En el segundo Pablo, con la ayuda de Silas, atraviesa Anatolia, llega a Europa y da origen a las comunidades de Filipos, Tesalónica, Berea y Corinto (15,36-18,17). El tercero lo lleva a Efeso (18,23-19,40). Entre el primero y el segundo los Hechos ponen el concilio de Jerusalén (capítulo 15). El cuadro se completa con los precedentes de Pablo: persecución anticristiana, conversión y primera inserción en el cristianismo (7,58; 8,1-3; 9,1ss; 11,25-30), y con el relato del acto final (regreso a Jerusalén, detención, encarcelamiento, viaje a Roma: capítulos 20-28).

3. La mayor objeción que se opone a la tesis de la anterioridad de la misión europea respecto al concilio de Jerusalén, es decir, el silencio de Pablo que entre la primera y la segunda visita a Jerusalén menciona solamente su permanencia en Siria y en Galacia (Gál 1,21), ha encontrado en Lüdemann una respuesta aceptable: el apóstol no habla de ella por brevedad, ya que sólo intenta mostrar sus relaciones con la iglesia jerosolimitana y con sus jefes, sin tener ningún interés en presentar una reevocación completa del pasado.

Pero se trata de una presentación literaria; entonces estaba de moda el género novelesco de los viajes [4]. De las cartas se deduce, más bien, que la acción misionera de Pablo estuvo caracterizada por la elección de grandes centros urbanos, como las ciudades de Galacia, Filipos, Tesalónica, Corinto, Efeso. El orden de sucesión que sigue el libro de los Hechos deja también lugar a dudas: ¿hay que colocar la primera predicación del evangelio en Europa precisamente después de la asamblea jerosolimitana? El testimonio de Gál 2,1-10 hace más bien aconsejable un orden inverso de sucesión, que el autor de los Hechos habría cambiado.

Sobre todo los Hechos no merecen crédito, desde el punto de vista histórico, cuando afirman que Pablo hizo cinco visitas a la iglesia de Jerusalén: la primera para insertarse en el movimiento de Jesús (9,26-30), la segunda para llevar la colecta recogida en la iglesia de Antioquía (11,27-30), la tercera con ocasión del concilio (15,1ss), la cuarta al volver de la evangelización de Europa (18,22), la quinta al final del tercer viaje misionero (21,17). En realidad, como se deduce de las cartas, Pablo subió a Jerusalén solamente tres veces (Gál 1,18; 2,1; Rom 15,25). El autor de los Hechos multiplicó los contactos del apóstol con la iglesia jerosolimitana por fines teológicos. Según una hipótesis perspicaz [5], las tres visitas mencionadas en los capítulos 11,15 y 18 se reducirían a una sola, la ocasionada por el concilio.

Los Hechos, además, relacionan a menudo los episodios de la vida de Pablo con acontecimientos y personajes históricos que conocemos por otras fuentes. Así afirman que, durante la gran carestía universal que explotó en tiempos de Claudio (41-54), Pablo y Bernabé llevaron a Jerusalén una generosa colecta de la iglesia antioquena (11,28-30). Pero el reinado del emperador Claudio vio estallar en el imperio más de una carestía local, aunque ninguna universal. El autor de los Hechos no se muestra aquí muy preciso; quizás se refiera a la escasez virulenta de los años 46-48 que menciona Flavio Josefo (*Ant.* 20,101) [6]. De todas formas, aparte esta dificultad sobre la fecha, la noticia misma de esa visita de Pablo y Bernabé a Jerusalén parece problemática, si la confrontamos con el testimonio irrebatible de las cartas paulinas, según el cual el apóstol se dirigió a Jerusalén sólo tres veces. Parece preferible no conceder aquí mucho crédito a las palabras del autor de los Hechos.

4. Sobre el género novelesco de los viajes en la antigua literatura griega cf. E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer,* Darmstadt 1960, 178ss.
5. Cf. G. Lüdemann, *o.c.,* 165.
6. Así, por ejemplo, Dockx.

En Chipre Pablo y Bernabé se encontraron con el procónsul de la isla Sergio Paulo (Hech 13,7-12); pero ignoramos la fecha en que éste ocupó el cargo.

Al llegar a Corinto, Pablo conoció a la pareja Aquila y Priscila, que habían llegado hacía poco de Italia tras el edicto del emperador Claudio ordenando la expulsión de todos los judíos de Roma (Hech 18,2). Es la medida que menciona Suetonio en la *Vida de Claudio* (25,5): «Expulsó a los judíos de Roma porque, instigados por Cristo, seguían promoviendo tumultos» (*Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit)*. Desgraciadamente el historiador romano no precisa la fecha que más tarde, en el siglo V, Paulo Orosio fijará en el año noveno del reino de Claudio, es decir, en el año 49. He aquí sus palabras: «El año noveno del mismo reinado los judíos fueron expulsados de la Urbe, como refiere Josefo. Pero es Suetonio el que más me impresiona, pues dice lo siguiente: Claudio echó a los judíos de Roma porque, instigados por Cristo, seguían promoviendo tumultos» (*Hist.* 7, 6. 15)[7]. Pero ya la errónea atribución de esta noticia a Flavio Josefo le quita credibilidad a su testimonio. Sobre todo hay que tener en cuenta la afirmación de Dión Casio, que vivió entre el siglo II y el III, según el cual en el año 41 prohibió Claudio reunirse a los judíos de Roma, expulsando solamente a los promotores de los desórdenes que estallaron dentro de la diáspora judía: «En cuanto a los judíos, que se habían multiplicado de nuevo hasta tal punto que, debido a su muchedumbre, difícilmente podían ser expulsados de la ciudad sin provocar un tumulto, no los expulsó *(ouk exēlase),* sino que les ordenó que no tuvieran reuniones *(mē synathroizesthai),* aun continuando con su estilo de vida tradicional» (*Hist.* 60,5,6). Y puesto que parece difícil negar que se trata de la misma medida disciplinar, no hay más remedio que elegir entre el testimonio de Suetonio, completado por Paulo Orosio, y el de Dión Casio que se presenta más verosímil[8]. La alternativa tiene repercusiones serias en la cronología paulina. En la primera eventualidad la evangelización de Corinto, que duró un año y seis meses (Hech 18,11), tuvo lugar en los años 50-51; en la segunda hay que colocarla diez años antes, como no vacila en afirmar Lüdemann. A no ser que se considere poco aceptable la conexión entre la venida de Aquila y Priscila a Corinto y el edicto de Claudio del 41. Por lo demás, ya en otros lugares el autor

7. «Anno ejusdem nono expulsos per Claudium Urbe judaeos Josephus refert. Sed me magis Suetonius movet, qui ait hoc modo: Claudius judaeos impulsore Christo adsidue tumultuantes Roma expulit».

8. J. Murphy-O'Connor, *art. cit.,* 89, piensa que Lüdemann demostró la credibilidad histórica del testimonio de Dión Casio, que hay que preferir a la afirmación de Suetonio y a la fecha que señala Orosio.

de los Hechos y del tercer evangelio es responsable de una errónea conexión, precisamente cuando afirma que el viaje de María y de José a Belén tuvo lugar con ocasión del censo de Quirinio (Lc 2,2) [9]. Si esto es así, parece conveniente situar la evangelización de Corinto, en sincronía con el gobierno de Galión, del que hablaremos enseguida, en los años 49-51 o 50-52 y evitar la hipótesis imposible de Lüdemann de la misión paulina europea por el año 40.

Los Hechos documentan además —sin que haya aquí razón alguna para dudar de la exactitud de la información— que también en Corinto Pablo fue llevado ante el tribunal del procónsul romano Galión (18,12-17). Pues bien, una inscripción fragmentaria encontrada en Delfos en el 1905, publicada de forma incompleta por A. Deissmann [10], estudiada recientemente por A. Plassart [11] que ha descifrado otros fragmentos, dice que Claudio, aclamado emperador por la vigesimosexta vez —probablemente el año 51-52, aunque otros piensen en el 52-53— saluda a la ciudad de Delfos y menciona al procónsul Galión, respondiendo a una petición del mismo [12]. Digamos entre paréntesis que el proconsulado duraba un año, de primavera a primavera (Dión Casio, *Hist.* 60,17,3). En este punto parece lógica la deducción: el año 51/52 Pablo estaba en Corinto.

Pero surge también el interrogante: ¿durante la primera predicación o en una visita posterior? Repercute aquí la alternativa antes señalada a propósito del edicto de Claudio contra los judíos de Roma: ¿las dos coincidencias cronológicas son simultáneas y enmarcan la evangelización de Corinto, o bien esos dos hechos están separados un decenio y el primero se refiere a la primera predicación del apóstol en la ciudad del istmo, mientras que el segundo se relaciona con una visita posterior a la comunidad corintia? Es ésta la posibilidad que aparece tras un atento análisis del capítulo 18 de los Hechos, que sólo

9. Así piensa J. Murphy-O'Connor, *art. cit.*, 90.

10. A. Deissmann, *Paulus, Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze,* Tübingen ^{2}1925, 212-221.

11. A. Plassart, *L'inscription de Delphes mentionnant le Proconsul Gallion:* Revue des Etudes Grecques 80 (1967) 372-378.

12. He aquí el texto según la reedición y reconstrucción de A. Plassart y retocada por J.H. Oliver: «Tiberio Claudio César Augusto Germanico (en el año 12° de su) potestad tribunicia, aclamado emperador por 26ª vez, padre de la patria, saluda.... Hace ya tiempo que no sólo me sentí bien dispuesto con la ciudad de Delfos, sino que busqué su prosperidad y protegí siempre el culto a Apolo Pítico. Pero ya que ahora se oye decir que es abandonada incluso por sus ciudadanos, como hace poco me refirió mi amigo y procónsul C. Junio Galión, deseando que Delfos conserve intacta su primitiva belleza, os ordeno que llaméis incluso de otras ciudades a Delfos a hombres libres como nuevos habitantes y que a ellos y a sus descendientes se les conceda íntegramente la misma dignidad que a los de Delfos, como ciudadanos en todo e iguales en todo (...)»: citado por R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane,* Bologna 1984, 207).

aparentemente describe seguidos el encuentro de Pablo con Aquila y Priscila, recién llegados a Roma, y su comparecencia ante el tribunal de Galión. En realidad, a juicio de G. Lüdemann [13], el autor uniría aquí en un solo relato varias tradiciones que originalmente se referían a diversas estancias del apóstol en Corinto.

Me parece preferible evitar esta reconstrucción totalmente hipotética y subjetiva de Lüdemann y atenerse solamente al testimonio creíble de los Hechos sobre el gobierno de Galión, durante el cual Pablo evangelizó la ciudad de Corinto, es decir, en los años 49-51 (o quizás 50-52).

Finalmente, el libro de los Hechos afirma que, tras dos años de gobierno, Félix fue sustituido por Porcio Festo mientras que Pablo estaba preso en Cesarea (24,27) [14]. ¿En qué año? Flavio Josefo atestigua que Félix, al dejar su cargo en manos de Festo, fue acusado por los judíos de Cesarea ante el emperador romano, pero encontrando en Roma el precioso apoyo de su hermano Palas, que todavía gozaba del favor del emperador (*Ant.* 20,182) [15]. Pues bien, por los *Anales* de Tácito sabemos que Palas cayó en desgracia inmediatamente antes del envenenamiento de Británico, hijo de Claudio, sucedido durante las fiestas saturnales que comenzaban el 17 de diciembre, poco antes de que el muchacho cumpliera 14 años (XIII,14-15) [16]. Por su parte, Suetonio (*Claud.,* 27) afirma que Británico nació el segundo año del reinado de Claudio, es decir, en el 42 [17]. Por tanto, su asesinato tuvo lugar a finales del 55 y Palas cayó en desgracia poco antes. Se deduce que Félix dejó a Festo el gobierno de Judea y llegó a Roma en el verano del 55, precisamente cuando Palas, poderoso todavía, pudo interceder por él. En conclusión, por lo que a nosotros nos interesa, fue en el año 55 cuando Pablo llegó a Jerusalén la última vez, en donde fue arrestado y encerrado luego en la cárcel de Cesarea.

13. *O.c.,* 174-180.

14. La indicación de los Hechos: «Después de dos años Félix tuvo como sucesor a Porcio Festo» (24,27) se refiere con toda probabilidad a la duración del mando de gobernador de Félix y no a la detención de Pablo en Cesarea, como piensan por el contrario otros autores, entre ellos Jewett.

15. «Después de que Porcio Festo fue enviado por Nerón como sucesor de Félix, los dirigentes de los judíos de Cesarea fueron a Roma a acusar a Félix, que habría sido ciertamente castigado por todas las injusticias que había cometido contra los judíos si Nerón no hubiera mostrado una gran condescendencia por las súplicas de Palas, hermano de Félix, que gozaba entonces del más alto crédito ante él».

16. «Et Nero ... demovet Pallantem cura rerum, qui a Claudio impositus velut arbitrium regni agebat» (n. 14). Y poco después el historiador romano habla del envenenamiento de Británico: «... propinquo die quo quartum decimum aetatis annum Britannicus explebat... Festis Saturno diebus...» (n. 15).

17. «Britannicum, vicesimo imperii die inque secundo consolatu natum sibi...».

Si son éstos los datos de las cartas paulinas y de la primera biografía de Pablo, las conclusiones que deducen los estudiosos se muestran diversificadas. Simplificando, podemos indicar los cuatro siguientes esquemas cronológicos, diversos por contenido y sobre todo por método. El esquema clásico, típico de la escuela alemana [18], sigue la indicación de los Hechos poniendo el concilio de Jerusalén antes de la evangelización europea; concluye fechando ésta en los años 49-51, tomando como base la coincidencia del edicto de Claudio (situado en el 49) con el proconsulado de Galión del 51/52; por eso le asigna al concilio el año 48/49. Para el período anterior, por el contrario, se atiene al testimonio de la carta a los Gálatas: la conversión en la primera mitad de los años 30 y, a una distancia de tres años, la primera visita a Jerusalén. El período efesino de la misión paulina, posterior a la evangelización europea, ocupa los años 52-55; siguen el último viaje a la ciudad santa, el arresto, la prisión en Cesarea y luego el traslado a Roma y el bienio de detención en la capital del imperio (años 58-60). Como puede verse fácilmente, es el resultado de la combinación de los datos que nos ofrece el libro de los Hechos con los de las cartas paulinas.

Por el contrario, el estimulante y cuidado estudio de G. Lüdemann asume como eje decisivo de la cronología de Pablo el testimonio indiscutido e indiscutible del epistolario, en particular los informes de Gál 1,13-2,14 y las afirmaciones del apóstol sobre la colecta esparcidas por entre las cartas a los Corintios, a los Gálatas y a los Romanos. Sólo secundariamente atiende a las tradiciones presentes en los Hechos para insertar sus datos en la trama cronológica ya fijada. De allí se deduce el siguiente esquema: misión europea en los años 40-42; concilio de Jerusalén en el 47; la conversión en el 30; la primera visita a Jerusalén en el 33; el período efesino inmediatamente después del concilio; anticipación de los últimos acontecimientos dramáticos de la existencia del apóstol al comienzo de los años 50 [19].

También R. Jewett, que insiste en los 17 años transcurridos entre la conversión y el concilio, sitúa este último después de la misión europea, pero a diferencia de G. Lüdemann mantiene la fecha tradicional de ésta, es decir los años 49-51. De este modo el concilio se desplaza a finales del 51. El período efesino sigue colocándose, *grosso modo,* en la fecha tradicional; Jewett habla expresamente de los años 51-57.

18. Cf. G. Bornkamm, *Pablo de Tarso,* Sígueme, Salamanca [3]1987, 11; H. Conzelmann, *Le origini del cristianesimo,* Torino 1976, 42-44; E. Hänchen, *Die Apostelgeschichte,* Göttingen [5]1965, 64; recientemente también H. Köster, *Introducción al nuevo testamento,* Salamanca 1989. Substancialmente también Dockx sigue esta línea.

19. En su reconstrucción el autor alemán depende en no pequeña parte de J. Knox, *Chapters in a Life of Paul,* London 1954.

La prisión en Cesarea sería de los años 57-59 y la de Roma del 60 al 62. El método que sigue es el deductivo-experimental: Jewett asume el testimonio de las cartas como fuente prioritaria y rechaza el cuadro de conjunto de los Hechos inspirado en motivaciones teológicas, pero teniendo en cuenta diversos detalles del libro dignos de fe.

Finalmente A. Suhl es el que más adelanta la fecha del concilio de Jerusalén poniéndola en el 43/44; motiva esta hipótesis destacando que bajo Herodes Agripa I, muerto en el 44, fue condenado no solamente Santiago, hijo de Zebedeo, según el testimonio de los Hechos (12,2), sino también su hermano Juan (cf. Mc 10,35ss), que según Gál 2,9 participó activamente en el concilio de Jerusalén. Este autor alemán coloca además entre el concilio de Jerusalén y el choque de Antioquía del 47/48 la evangelización de Chipre y de las regiones surorientales de Anatolia, que se describe en Hech 13-14. La actividad misionera en Europa es de los años 52-54. En el 55, año sabático, Pablo vuelve a Jerusalén con la colecta y poco después, en el invierno del 55/56, realiza el viaje a Roma, en donde sufre el martirio dos años más tarde, en el 58. En el plano metodológico también él privilegia el testimonio de las cartas, pero luego saca de los Hechos el cuadro de los movimientos de Pablo.

¿Qué decir de todo esto? Desgraciadamente, ninguna de las soluciones que se han propuesto hasta ahora ha tenido la fuerza suficiente para imponerse. La anticipación de la misión europea a los años 40-42, diez años antes de la fecha que le atribuye la tradición, parece bastante arriesgada, ya que obliga a adelantar la conversión al año 30, año probable de la muerte de Jesús: demasiado pronto para merecer crédito. Por el contrario, se presenta más verosímil la tesis de la anterioridad de la misión europea respecto al concilio jerosolimitano según la reconstrucción de R. Jewett. El cuadro que traza luego A. Suhl, que adelanta el concilio de Jerusalén al 43/44, se apoya en la hipótesis fragilísima de que Juan, hijo de Zebedeo, murió junto con su hermano Santiago por orden de Herodes Agripa; en efecto, el libro de los Hechos no nos cuenta más que la muerte violenta de este último (12,2). Además, de Gál 2,1-10 se deduce que la asamblea de Jerusalén no puede ser anterior al año 47. Finalmente, parece preferible colocar el concilio jerosolimitano a comienzos de los años 50, inmediatamente después de la evangelización de Galacia, de Macedonia y de Grecia.

En definitiva, en el estado actual de la investigación nos parece que debemos atenernos, con una cierta flexibilidad, a los siguientes puntos de referencia. La conversión tuvo lugar por el año 35. Duró algunos años la inserción de Pablo en el movimiento de Jesús de cuño judeo-helenista y presente en las ciudades de la provincia romana de Siria: Damasco, Antioquía, Tarso. De todas formas, actuó menos de

diez años como misionero independiente en Anatolia y en Grecia. Además, los últimos años dramáticos de su vida deben fecharse en la segunda mitad de los años 50.

En línea de hipótesis podemos trazar, por tanto, el siguiente cuadro cronológico:

— comienzos de la era cristiana = nacimiento;
— por el año 35 = conversión;
— 37/38 = primera visita a Jerusalén;
— luego, catorce años de actividad misionera en la siguiente sucesión: Siria y Cilicia, Galacia, Macedonia, Acaya; en particular, evangelización de Corinto en los años 49-51 o 50-52;
— 51 ó 52 = concilio de Jerusalén y, poco después, choque con Pedro en Antioquía;
— 52-55 = actividad misionera con epicentro en Efeso;
— 55 = tercera visita a Jerusalén, arresto en la ciudad santa y cárcel en Antioquía;
— invierno del 55/56 = viaje a Roma;
— 56-58 = estancia vigilada en Roma;
— 58 = martirio en la capital del imperio.

Así pues, Pablo entró a formar parte del cristianismo pocos años después de la muerte de Jesús, que puede fecharse con toda probabilidad en el año 30. Estamos aún en el período creativo y entusiasta del estado naciente de la nueva fe, a la que él dio un impulso extraordinario.

3

JUDIO DE LA DIASPORA

Los orígenes de Pablo son bien conocidos. Aunque tan sólo de pasada hablan de ellos más de una vez las cartas y los Hechos de los apóstoles, testigos substancialmente de acuerdo. El biógrafo anónimo dice que el apóstol nació en Tarso (Hech 9,11; 21,39; 22,3) y no hay ningún motivo para dudar de esta información [1]. Dejando aparte su pasado glorioso —Cicerón residió allí en el 51-50 a.C. como procónsul de la provincia romana de Cilicia y en el 41 a.C. fue visitada por la célebre Cleopatra, llegada en medio de una gran pompa para encontrarse con el general romano Antonio [2]—, a comienzos de la era cristiana esta ciudad de la Anatolia suroriental era un centro de primera magnitud, poblada por 300.000 habitantes, unida al Mediterráneo por las aguas del río Cidno, protegida a sus espaldas por la imponente cadena del Tauro, franqueable a través del paso de las puertas cilicias, y punto de encuentro del mundo oriental con el occidental. Pero su fama se debía sobre todo a la célebre escuela estoica local. Jenofonte la llama «ciudad grande y feliz» (*polin megālen kai eudaimona: Anábasis* I,2,23). Allí nacieron los filósofos Crisipo, Atenodoro y Néstor. Estrabón nos ha dejado un elocuente testimonio del

1. San Jerónimo trasmite una tradición según la cual Pablo habría nacido en Giscala, en Judea, trasladándose a Tarso en su adolescencia. En *De viris illustribus* V afirma que «de tribu Benjamin et oppido Judaeae Giscalis fuit, quo a romanis capto, cum parentibus suis Tarsum Ciliciae commigravit» (PL 23, col. 646). En el comentario a la epístola a Filemón leemos: «Aiunt parentes apostoli Pauli de Giscalis regione fuisse Judaeae, et eos cum tota provincia romanorum vastaretur manu, et dispergerentur in orbem judaei, in Tarsum urbem Ciliciae fuisse translatos parentum conditionem adolescentulum Paulum secutum» (PL 26, col. 653). Pero parece tratarse de una tradición privada de valor histórico.

2. La descripción de la visita de Cleopatra es de Plutarco (*Ant.* 26): la reina subió por el río Cidno «en una nave que tenía la popa de oro, las velas desplegadas de púrpura, los remos de plata manejados por el sonido de la flauta unido al de los óboes y las arpas. En cuanto a su persona, iba extendida sobre un paño tejido de oro y adornada como se suele representar a Venus. Unos niños, parecidos a los Amores que se ven en los cuadros, en pie a sus lados, la refrescaban con sus abanicos. Igualmente las más hermosas de sus criadas, vestidas como Nereidas y Gracias, estaban unas al timón, otras a las cuerdas. Olores maravillosos exhalados por numerosos pebeteros embriagaban ambas orillas».

amor a los estudios que allí reinaba: «Entre los habitantes de Tarso reina un celo tan grande por la filosofía y por todos las ramas de la formación universal, que su ciudad supera tanto a Atenas como a Alejandría y a todas las demás ciudades, en donde hay escuelas y estudios de filosofía. La gran superioridad de Tarso consiste en el hecho de que todos sus habitantes son de allí mismo, lo cual depende por lo demás de las dificultades de comunicación (...). Pero, como Alejandría, Tarso posee escuelas para todas las ramas de las artes liberales» (*Geograph.* XIV,5,13). Por el contrario, no es ni mucho menos halagüeño el juicio de Filóstrato, que en la *Vida de Apolonio de Tiana* define a los tarsenses «burlones e insolentes» *(skōptolai kai hybristai)* [3]. Por su parte, Dión de Prusa (40-115 d.C.) contrapone su presente a su pasado: «Antiguamente dominaba el consejo de los mejores, mientras que ahora, al parecer, domina el de los peores» (*Orat.* 33,42) [4].

La noticia de los Hechos no puede encasillarse en la lista de elementos puramente decorativos. Natural de una metrópoli, Pablo era de cultura urbana [5]. Desde este punto de vista, la diversidad respecto a Jesús de Nazaret y los discípulos históricos del maestro de Galilea no podía ser mayor. Igualmente, dejando aparte cualquier otra motivación teórica, esto contribuye a explicar las directrices de su misión futura que atenderá preferentemente, como lugares para el anuncio, a las grandes ciudades del imperio.

Si en las cartas aparece siempre y sólo el nombre Pablo, el libro de los Hechos lo llama Saulo hasta 13,9, llamándolo a continuación Pablo. No hemos de pensar en un cambio de nombre. En realidad, los judíos de la diáspora llevaban con frecuencia dos nombres, uno judío y otro griego. Así ocurrió con Saulo/Pablo.

La familia era judía de pura sangre y de fiel observación. Confesando su solidaridad con el pueblo judío, escribirá a los cristianos de Roma: «Porque también yo soy israelita, descendiente de Abrahán, de la tribu de Benjamín» (11,1). Y con cierto tono polémico atacará así a sus adversarios judeo-cristianos que intentaban minar su autoridad en Corinto: «¿Que son hebreos? También yo. ¿Que son linaje de Israel? También yo. ¿Que son descendientes de Abrahán? También yo» (2 Cor 11,22). En la carta a los Filipenses presenta también su tarjeta de identidad judía: «Circuncidado al octavo día, de raza israelita, de la tribu de Benjamín, hebreo de pura cepa» (3,5).

3. 1,7; la traducción de esta obra se debe a D. Del Corno (Milano 1978).
4. Citado por R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane,* Bologna 1984, 109.
5. Cf. W.A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos,* Salamanca 1988, 11 ss.

Nótese el orgullo con que habla de sus orígenes judíos. Pero no se trata de un orgullo nacionalista o racial, sino de la conciencia lúcida de pertenecer, por nacimiento, al pueblo elegido por Dios para una historia de salvación en favor de toda la humanidad. Para confirmarlo podemos aducir el pasaje emocionante de Rom 9,3-5: «Por el bien de mis hermanos, los de mi raza y sangre, quisiera ser yo mismo un proscrito lejos del Mesías. Ellos descienden de Israel, fueron adoptados como hijos, tienen la presencia de Dios, la alianza, la ley, el culto y las promesas; suyos son los patriarcas, y de ellos en lo humano nació el Mesías».

Igualmente se muestra orgulloso al evocar su pasado de judío de estrechísima observancia y de adhesión no común a las tradiciones ético-religiosas del judaísmo. A las iglesias de Galacia escribe: «Sin duda habéis oído hablar de mi conducta pasada en el judaísmo (...); hacía carrera en el judaísmo más que muchos compatriotas de mi generación, por ser mucho más fanático de mis tradiciones ancestrales» (1,13-14). A ello hace eco la carta a los Filipenses: «Por lo que toca a la ley, (fui) fariseo (...); si se trata de la rectitud que propone la ley, era intachable» (3,5-6).

Los Hechos comprueban la adhesión de Pablo al fariseísmo (26,5-7), pero añaden que Jerusalén fue su patria de formación. He aquí la declaración autobiográfica que ponen en sus labios: «Soy judío, nacido *(gegennēmenos)* en Tarso de Cilicia, pero crecido *(anatethrammenos)* en esta ciudad, formado en la escuela *(pepaideumenos)* de Gamaliel en las normas más rígidas de la ley de nuestros padres, lleno de celo por Dios, lo mismo que sois hoy todos vosotros» (22,3). En otras palabras, ya desde la infancia vivió en Jerusalén, donde perfeccionó su educación familiar y sinagogal siguiendo las enseñanzas rabínicas del célebre maestro, mencionado en Hech 5,34-39 [6]. Los autores, sin embargo, no están de acuerdo en valorar esta noticia. El interés manifiesto del autor por destacar las estrechas relaciones del apóstol con la ciudad santa y con el judaísmo y, al mismo tiempo, la afirmación explícita de la carta a los Gálatas de que el recién convertido era desconocido para las iglesias de Judea (1,22), inclinan a algunos autores a una postura de total escepticismo [7]: Pablo no solamente nació en Tarso de Cilicia, sino que además pasó allí la infancia, la adolescencia y la juventud [8]. Otros, por el contrario, conside-

6. De él se dijo: «Con la muerte de Gamaliel el Viejo cesó el honor de la ley y desaparecieron la pureza y la abstinencia» (*Mishna, Sota* 9,15). Cita en R. Penna, *o.c.,* 39.

7. H.M. Schenke-K.M. Fischer, *Die Briefe des Paulus und die Schriften des Paulinismus,* Gütersloh 1978, 37 califican esta noticia de los Hechos como a medias ingenua y a medias tendenciosa.

8. Así por ejemplo, también H. Conzelmann, *Le origini del cristianesimo,* Torino 1976, 114 y H. Köster, *Introducción al nuevo testamento,* Salamanca 1989.

ran como creíble por lo menos su formación farisaica y rabínica en Jerusalén durante su juventud, dado que la diáspora no ofrecía las condiciones ambientales necesarias para una fiel observancia de la ley mosaica, y sobre todo de las prescripciones relativas a las comidas, cosas y personas que contaminan al individuo [9]. Dicho en otras palabras, el fariseo Saulo no pudo menos de haber vivido en el centro espiritual del judaísmo.

De todas formas, no parece correcto separar a Pablo del judaísmo de la diáspora griega, no sólo por motivos relativos al registro oficial, sino también para explicar su identidad histórico-cultural. Testimonio de ello es la lengua helenista que él utiliza con desenvoltura y maestría, el uso privilegiado de la biblia del pueblo israelita en su traducción griega, su oposición al movimiento de Jesús dirigido contra los helenistas (judeo-cristianos de la diáspora que hablaban en griego), su inserción en el cristianismo de cuño judeo-helenista de las ciudades de Damasco, Tarso y Antioquía de Siria.

También les debemos a los Hechos la información de que era ciudadano romano de nacimiento (22,25-28). Evidentemente, su padre o su abuelo habían entrado en posesión de la ciudadanía romana por méritos que desconocemos, adquiridos ante los dominadores romanos de Cilicia. Creemos que tan sólo un hipercriticismo preconcebido podría negar el fundamento histórico de este dato [10].

En conclusión, Pablo pertenecía a tres mundos distintos: al judaísmo desde el punto de vista religioso, al helenismo por la lengua, al imperio de Roma en el aspecto político. Tres patrias, podríamos decir, que lo marcaron de diversa forma desde el principio: fue decisiva la pertenencia a la religión judía, digna de interés la integración cultural en el ambiente helenista, condición favorable para su futura actividad su inserción político-administrativa en el estado romano del que era ciudadano. En este sentido parece oportuno definirlo como cosmopolita [11].

Pero no podemos contentarnos con unas indicaciones tan sumarias. Si no dicen más las fuentes directamente paulinas, hablan otros muchos testimonios judíos y greco-romanos de la época, que nos ofrecen amplias posibilidades de delinear el triple contexto en que Pablo se encontró.

9. Cf. por ejemplo, M. Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus:* ZTK 72 (1975) 197, y últimamente S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel,* Tübingen 1981, 33ss y J. Murphy-O'Connor, *What Paul knew of Jesus:* Scripture Bulletin 12 (1981) 35-40.

10. A este punto llega H. Köster, *o.c.*

11. Así A. Deissmann, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze,* Tübingen ^{2}1925, 63.

1. *Identidad judía*[12]

Heredero de la noble tradición de los orígenes y de los siglos de oro del movimiento profético, consolidado en el período de la restauración postexílica y, más aún, en la época del reto lanzado por la cultura helenística, el hebraísmo de aquella época había asumido una nueva configuración que ha dado en llamarse judaísmo. Su alma tradicional era naturalmente la fe monoteísta, es decir, la adhesión al Dios único, creador del mundo y presente operativamente en la historia de los hombres con un proyecto de salvación. Un solo Dios, pero también un solo pueblo, divinamente elegido, separado de todos los demás, y sin embargo testigo divino delante de la humanidad. Como norma de su vivir en el terreno religioso, ético y cultural podía ufanarse de la ley revelada en el Sinaí y codificada en las sagradas escrituras, mientras que la función de signo distintivo correspondía a la circuncisión, verdadero sacramento de pertenencia a la estirpe de Abrahán. Pero también el descanso sabático era considerado como nota característica del carnet de identidad del judío.

A todo ello hay que añadir el templo de Jerusalén como único lugar de culto: con sus sacrificios, sus solemnes liturgias, sus peregrinaciones en las fiestas más importantes, a saber, la pascua, pentecostés, las chozas y el *kippur* o celebración penitencial del perdón de los pecados. Esta unicidad cultual, sin embargo, se veía discutida por la secta cismática de los samaritanos, que se reunían para el culto en el monte Garizim, y por la comunidad judía de Leontópolis en Egipto, que tuvo su propio santuario desde el 160 a.C. hasta el 73 d.C.

De importancia más capilar debe considerarse la red tan estrecha de las sinagogas, lugares para la plegaria semanal y para la lectura de las sagradas escrituras del pueblo de Israel, así como para la formación escolar de los niños y adolescentes, en ambientes anejos. En Palestina y en la diáspora cada comunidad judía tenía su propia sinagoga. Las grandes ciudades podían contar con más de una. Por ejemplo, la arqueología atestigua la existencia en Roma de hasta once sinagogas, de las que cinco por lo menos existían ya en tiempos de Pablo. He aquí sus nombres: de los Hebreos, de los Vernáculos, de los Augustenses, de los Agripenses y de los Volumnenses; están luego las

12. Para una visión panorámica del judaísmo de comienzos de la era cristiana cf. E. Lohse, *L'ambiente del Nuovo Testamento,* Brescia 1980, 11-215 (con bibl.); G. Segalla, *Panorama storico del Nuovo Testamento,* Brescia 1984, 73ss. La obra clásica sigue siendo la *Historia* de E. Schürer, que ha aparecido últimamente en inglés en una edición puesta al día, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.-A.C. 135)* I-II, Edinburgh 1973-1979, recientemente traducida al español: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a.C.-135 d.C.,* Madrid 1985.

de los Campenses, los Suburenses, los Calcarenses, los de Elaia, los Tripolitanos y los Sekēnōn [13].

Con cierto orgullo puede decir Filón de Alejandría: «¿Qué son realmente nuestras sinagogas en las diversas ciudades sino escuelas de prudencia, de fortaleza, de templanza, de justicia, de piedad y santidad y de todas las virtudes?» (*Vita Mos.* 2[3], 216) [14]. En la inscripción de Teodoto, descubierta en la colina del Ofel en Jerusalén y que se remonta a un tiempo anterior al 66 d.C., se lee que éste «construyó la sinagoga para la lectura de la ley y la enseñanza de los mandamientos» [15]. Tenemos aquí una puntualización de la doble función esencial de la sinagoga.

Inmediatamente antes y después de Cristo, los filones más ricos y fecundos del pensamiento judío teológico-religioso fueron la apocalíptica y la interpretación rabínica. Literatura de la crisis, la primera miraba con esperanza el final del mundo presente, visto con ojos pesimistas como presa de las fuerzas del mal y de la muerte, y la aurora de un mundo nuevo, en el que reinarían la paz y la justicia. La caracterizan particularmente el dualismo y el trascendentalismo; como dice el libro cuarto de Esdras, «el Altísimo no creó un mundo, sino dos» (7,50); además, el mundo futuro se espera que baje del cielo. Por el contrario, un carácter más práctico y legalista fue el trabajo de los rabinos, intérpretes de la ley mosaica aplicada a las múltiples situaciones de la vida. El resultado de su obra escolástica y tradicional sólo se pondrá por escrito más tarde, en las colecciones de la Mishná y del Talmud. La esperanza mesiánica encontraba expresiones múltiples y un interés desigual [16].

De todas formas, sería un error figurarse el judaísmo de aquellos tiempos como un bloque monolítico. La verdad es que en su interior las diferencias no eran ni pocas ni irrelevantes. Así, en Palestina los saduceos se contraponían a los fariseos. Conservadores en el terreno político y en el ámbito teológico, pertenecientes a las familias aristocráticas, los primeros se sometían de buen grado a la dominación romana y, ateniéndose a la letra del texto bíblico, rechazaban cualquier desarrollo de las creencias judías. Los fariseos [17], por su parte, «los separados» por excelencia, minoría de origen popular, para los que es injusta la identificación corriente con «los hipócritas», eran progresistas en el terreno doctrinal, como atestigua su creencia en la re-

13. Cf. R. Penna, *Gli Ebrei a Roma al tempo dell'apostolo Paolo:* Lateranum 49 (1983) 213-246 (223-227).
14. Cita del *Grande Lessico del NT,* XIII, 76.
15. Cf. M. Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus, art. cit.,* 184.
16. Cf. P. Grelot, *La speranza ebraica al tempo di Gesù,* Roma 1981.
17. Cf. R. Travers Herford, *I Farisei,* Bari 1925 (ed. anas. 1982).

surrección final, escrupulosos en la observancia de la ley mosaica y de las normas interpretativas orales elaboradas por la escuela rabínica, interiormente opuestos al poder romano, pero lo soportaban de hecho. Los que, por el contrario, estaban dispuestos a luchar con las armas en la mano contra los romanos se inscribían en el partido de los sicarios, un movimiento de cuño nacionalista-teocrático que en el 66-70 conseguirá comprometer a toda la nación en una sangrienta guerra antirromana con un resultado fatal.

Todavía era mayor la diversidad que separaba al judaísmo oficial del judaísmo sectario de Qumrân, que se consideraba como el único verdadero Israel elegido por Dios; perseguían un ideal de perfección observando rigurosamente la ley mosaica, odiaban a los impuros paganos, condenaban la corrupción de la clase sacerdotal del templo de Jerusalén, llevaban una vida monástica en las orillas del Mar Muerto y en la ascesis se preparaban para la guerra apocalíptica en la que serían aniquilados los «hijos de las tinieblas» y sería instaurado un mundo nuevo habitado por los «hijos de la luz». Con toda probabilidad los qumranitas se identifican con los esenios, de los que nos habla ampliamente Flavio Josefo (*Bell.* 2, 119-161), mientras que a Plinio el Viejo le debemos la siguiente descripción: «Pueblo solitario y admirable por encima de los demás del mundo; privado de mujeres, apartado del amor, sin dinero, aliado de las palmeras. Cada día se renueva oportunamente, gracias al número de personas que se le añaden, porque afluyen en masa los que, cansados de la vida y de los caprichos de la fortuna, se ven movidos a adoptar sus costumbres. Así, durante miles de siglos —¡parece increíble!— subsiste un pueblo eterno, en el que no nace nadie; ¡tan fecundo es para ellos el arrepentimiento de vida de los demás!» (*Nat. Hist.* 5, 17, 73) [18].

Por otra parte, el fenómeno de la diáspora judía tiene una incomparable importancia histórica. Iniciado ya mucho tiempo antes, exactamente en la época del dominio persa y sobre todo durante el período de los diadocos, herederos del imperio de Alejandro Magno, a través de los reinos autónomos de Egipto, Siria y Macedonia, este proceso se fue incrementando paulatinamente. Se calcula que a comienzos de la era cristiana había más de cuatro millones de judíos dispersos por Egipto, Cirenaica, Mesopotamia, Siria, Fenicia, Anatolia, Grecia e Italia; su número era muy superior al de los que habitaban en

18. Traducción en J.T. Milik, *Dieci anni di scoperte nel deserto di Giuda,* Torino 1957, 34. El texto original dice así: «... gens sola et in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. In diem ex aequo convenarum turba renascitur, large frequentantibus quos vita fessos ad mores eorum fortuna fluctibus agit. Ita per saeculorum millia —incredibile dictu— gens aeterna est, in qua nemo nascitur, tam fecunda illis aliorum vitae poenitentia est!».

Palestina. En total se cree que los judíos formaban algo menos del 10% de la población del imperio (4/5 millones entre 50/60 millones). Por ejemplo, Alejandría de Egipto hospedaba a unos cien mil, la sexta parte de la población total; en Egipto vivía un millón; en Roma vivían unos veinte mil. En general, no parece exagerado decir que todas las ciudades de cierta importancia tenían entonces su colonia judía, como atestigua Flavio Josefo: «No es fácil encontrar un solo lugar en el mundo que no dé cobijo a este pueblo y en donde éste no tenga autoridad» (*Ant.* 14, 115)[19].

Desde el punto de vista socio-económico la diáspora estaba formada sobre todo por esclavos, militares, artesanos, campesinos y comerciantes. Regularmente se reunían en comunidades reconocidas por el poder central, que tenían por consiguiente el estatuto jurídico de *politeumata* en oriente y de *collegia* en occidente, con un jefe *(hierarchēs)* a la cabeza, elegido dentro de ellas y dotado de poderes administrativos. Así ocurría al menos en Alejandría de Egipto, mientras que en Roma las comunidades judías eran autónomas y estaban gobernadas por el acostumbrado consejo de ancianos. La sinagoga, llamada también *proseuchē* (lugar de oración), constituía el centro de la vida religiosa y social. La lejanía del templo de Jerusalén, al que no todos podían dirigirse anualmente en peregrinación, acabó poniendo en segunda línea el culto y privilegiando las exigencias éticas de la ley de Moisés. También la lectura bíblica sinagogal caracterizaba a la diáspora respecto al judaísmo de Palestina; una caracterización de tipo lingüístico, pero no carente de amplias resonancias culturales: los judíos de la diáspora leían las sagradas escrituras en la traducción griega que había visto la luz en Egipto en los siglos III-II a.C. y que se impuso en todas partes, mientras que en Palestina el texto bíblico era leído en el original hebreo y traducido luego al arameo para el pueblo inculto.

La convivencia con el mundo pagano se convirtió en ocasión propicia para un mutuo influjo. Los judíos de la diáspora —pero también los de Palestina— no se mostraron indiferentes a la cultura helenista. En Alejandría de Egipto tuvo lugar incluso un intento fecundo y radical de inculturación de la religión judía, cuyo exponente más prestigioso fue Filón alejandrino. Pero debió tratarse de un caso único; en efecto, de las demás comunidades judías de la diáspora no tenemos huella alguna de un diálogo tan profundo y comprometido[20]. Por el contrario, por todas partes se difundió la propaganda judía. De hecho, las sinagogas se convirtieron en lugares de proselitismo y

19. Cita en R. Penna, *o.c.,* 66.
20. Cf. M. Simon, *Situation du Judaïsme alexandrin dans la Diaspora,* en *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia I,* Tübingen 1981, 354-368.

no pocos paganos se adhirieron a la religión monoteísta hebrea. El ejemplo más famoso de conversión fue sin duda el del rey Izates y de su familia, residente en la Mesopotamia septentrional, conversión que puede fecharse en la época del emperador Claudio (cf. Flavio Josefo, *Ant.* 20, 17 y 34-53). Los que aceptaban además la circuncisión entraban a formar parte de la comunidad con pleno derecho. Pero la mayor parte se contentaba con abrazar la fe monoteísta de Israel, haciendo propios los mandamientos éticos de la ley mosaica y observando un mínimo de prescripciones rituales. Las dos clases de convertidos, llamados respectivamente «prosélitos» y «temerosos de Dios», respondían a una doble orientación misionera judía: rígida la primera al exigir incluso el rito de la circuncisión y la segunda más comprensiva de las dificultades de los paganos para aceptar un rito muy despreciado socialmente. Por el contrario, son raros los casos de apostasía entre los judíos.

Vistas las cosas desde el otro ángulo, la actitud de los paganos para con los judíos puede decirse que es bifronte: de admiración y de hostilidad [21]. La fe monoteísta de la tradición judía ejercía un indiscutible atractivo sobre las personas más sensibles a la decadencia irrefrenable del politeísmo y a la instrumentalización con finalidades políticas de la religión de la diosa Roma y del divino Augusto, propia de los dominadores. La severidad y la nobleza de la ética hebrea encontraba además amplias simpatías en las filas de los que, no limitándose a castigar verbalmente las costumbres corrompidas de la época, anhelaban vivir según un elevado código moral. Por su parte, los judíos más ilustrados realizaban una eficaz campaña propagandística, poniendo de manifiesto en sus escritos apologéticos los valores universales del pensamiento hebreo [22].

Pero la aversión contra los judíos contrapesaba abundantemente las simpatías demostradas. Cicerón no vaciló en calificar a la religión hebrea de «superstición bárbara» (*Pro Flacco* 28, 67) y afirmó despreciativamente que los judíos nacieron para ser esclavos (*De Prov. cons.* 5, 10) [23]. Los autores satíricos de la Roma imperial sudaban veneno antisemita. En sus Sátiras Juvenal, por el año 100, menciona al «bárbaro Agripa», que regaló un famoso diamante a «la incestuosa hermana, en el país donde los reyes observan con los pies desnudos la fiesta del sábado y una antigua clemencia ahorra a los puercos la vida

21. Cf. H. Conzelmann, *Heiden-Juden-Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit,* Tübingen 1981.
22. Cf. D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike,* Neukirchen 1964.
23. «... Judaeis et Syris, nationibus natis servituti».

hasta que mueren de viejos» (VI, 157-160) [24]: y afirma que «por dos cuartos los judíos te venden todos los sueños que quieras» (VI, 546-547). Un siglo antes, Horacio (65-8 a.C.) había expresado su desprecio por los bobalicones judíos y por su activismo proselitista: «Que se crea estos chismes el judío Apeles, no yo; yo he aprendido que los dioses viven una vida tranquila y, si la naturaleza produce algún prodigio, no son los dioses airados quienes lo mandan desde el techo de los cielos» (*Sat.* I, 5, 100-104); «la verdad es que estamos en gran mayoría y, como hacen los judíos, te obligaremos a pasarte a los nuestros» (*Sat.* I, 4, 142-143) [25]. Finalmente, el capítulo 5 de las *Historias* de Tácito sintetiza, en una especie de *summa* del antisemitismo antiguo, las calumnias más difundidas del mundo greco-romano. Bástenos recoger las afirmaciones más significativas. En el país de Judea es profano todo lo que para los romanos es sagrado, mientras que se permite todo lo que en Roma es abominable (*Profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta:* n. 4). Los judíos han levantado en un santuario, para rendirle honores, la efigie del animal, o sea del asno, que les había guiado y liberado de la sed mostrándoles que estaban extraviados en el desierto (*effigiem animalis quo monstrante errorem sitimque depulerat, penetrali sacravere:* n. 4). Fomentan un odio hostil contra todos los demás (*adversus omnes alios hostile odium:* n. 5). Entre ellos no hay nada ilícito (*inter se nihil inlicitum:* n. 5). A los que se convierten al judaísmo les inculcan que desprecien a los dioses, que renieguen de la patria, que desprecien a los padres, a los hijos, a los hermanos (*contemnere deos, exuere patriam, parentes, liberos, fratres, vilia habere:* n. 5). Las costumbres de los judíos son absurdas y despreciables (*Judaeorum mos absurdus sordidusque:* n. 5). Se trata de un pueblo sometido a la superstición y enemigo de las prácticas religiosas (*gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa:* n. 13) [26].

Una vez comprobado el hecho, queda por determinar el motivo [27]. Sin temor a desmentidos se puede afirmar que la verdadera razón no fue de carácter racial ni económico, sino de naturaleza religiosa. La vida separada de los judíos, sobre todo su no oculta diversidad religiosa, moral y ritual provocó malentendidos, sospechas y odios:

24. La traducción, aquí y a continuación, es de E. Barilli, *Giovenale. Satire* (BUR), Milano [2]1980.
25. La traducción es de M. Labate, *Orazio. Satire* (BUR), Milano 1981.
26. H. Conzelmann, *o.c.*, 43-119 ha demostrado que los latinos recogieron de los griegos las principales calumnias contra los judíos. En concreto, Mnaseas fue el primero en hablar del culto al asno; de Hecateo proviene la acusación de odio al género humano; a Demócrito se remonta la atribución a los judíos de homicidios rituales.
27. Cf. M. Simon, *Verus Israel,* Paris 1948, 239 ss.

un terreno fértil en donde germinaron frecuentes manifestaciones de intolerancia y de violencia. Por ejemplo, en el año 38 bajo Calígula, una oleada de antisemitismo produjo más de una víctima en Alejandría de Egipto. En Roma Tiberio y luego Claudio tomaron medidas restrictivas de la libertad de los judíos.

Pues bien, en este entramado socio-religioso de la diáspora judía es donde Pablo nació, donde se educó en la religión de sus padres, donde maduró opciones radicales de fidelidad judía, y donde entró en relación con el mundo pagano. Por otra parte, no hemos de excluir que también él se beneficiase de la escuela rabínico-farisaica de Gamaliel en Jerusalén, aunque sin convertirse en rabino [28].

2. *Griego con los griegos*

Deseamos trazar aquí a grandes líneas el espíritu del helenismo de la época [29], que en cierto modo fue el ambiente cultural en que vivió Pablo, aunque sólo sea porque sabía hablar corrientemente el griego y escribir según los reconocidos cánones estilísticos propios de la literatura helenista.

Es conocida la célebre y verífica frase de Horacio: la Grecia, conquistada militarmente por los romanos, supo a su vez conquistar con el esplendor de su cultura y de su arte a los incultos conquistadores [30]. En una palabra, el imperio era políticamente romano y culturalmente griego. La lengua empleada comúnmente, llamada por esto *koiné* («común»), era un griego privado de la pureza del tiempo clásico, fruto de una evolución natural pero también de una adaptación inevitable al genio lingüístico de los otros pueblos. Pero es necesario distinguir la lengua literaria de la hablada: la primera tenía una dignidad artística reconocida, mientras que la segunda puede calificarse de vulgar. Esta misma demarcación hay que señalar a propósito de las personas instruidas, distintas del vulgo privado de formación griega *(paideia)*. Además, el que no hablaba griego era contado despreciativamente entre los «bárbaros». Léase a este propósito el dicho atribuido a Tales y a Sócrates: «Doy gracias a *Tyché* de haber nacido hombre y no ani-

28. Tal es la hipótesis de J. Jeremias, *Per comprendere la teologia del apostolo Paolo,* Brescia 1973, 17-28.
29. Cf. M. Hengel, *Ebrei, Greci, Barbari,* Brescia 1981, y la síntesis de E. Lohse, *L'ambiente del NT, o.c.,* 217-307 (con bibliografía articulada). Véase últimamente G. Segalla, *Panorama storico del Nuovo Testamento, o.c.,* 13 ss.
30. «Graecia capta ferum victorem coepit et artes intulit agresti Latio» (*Epist.* II, 1, 156-157).

mal, varón y no mujer, griego y no bárbaro»[31]. En la misma Roma la lengua griega era común en las clases altas y medias. Lo comprueba la constatación irritada de Juvenal: «No puedo, Quirites, soportar una Roma griega. Además, ¿cuántos son los verdaderos aqueos en esta escoria? ¿Es que un trozo del Orontes de Siria ha venido a desembocar en el Tíber?» (*Sat.* III, 60-62).

El pensamiento filosófico estaba dominado por la escuela estoica con su acentuado interés ético y humanista. En Roma Séneca (4 a.C.-65 d.C.) gozaba de gran prestigio, pero hay que citar también a Musonio Rufo (30-101 d.C.). En otros lugares un fenómeno original era la presencia de filósofos estoico-cínicos que hablaban directamente en público, bajando a las plazas y enseñando en los lugares públicos. Su lenguaje, directo y entretejido de preguntas y respuestas, pasó a la historia con el nombre de diatriba. También los caracterizaba su estilo de vida: un ostentoso despego del dinero y del confort, el recurso a la limosna o al propio trabajo manual para ganarse la vida, el testimonio vivido de los valores espirituales y morales. Un nombre entre muchos: Dión Crisóstomo de Prusa (40-115 d.C.). Pero también hay que mencionar aquí a Epicteto (50-135 d.C.) como maestro de diatriba, que distinguía más aún a la enseñanza escolástica de los filósofos estoicos y cínicos, impartida a los discípulos. Tampoco su ejemplo carecía de fuerza polémica respecto a los representantes de las escuelas filosóficas clásicas: socráticos, platónicos, aristotélicos, epicúreos, que preferían las sedes académicas o los palacios de ricos y generosos mecenas. Pero fue con la filosofía popular estoica y cínica con la que Pablo y el cristianismo primitivo entraron en contacto.

El imperio se veía además recorrido por propagandistas de nuevas creencias religiosas y éticas, que se entregaban a exhibiciones extraordinarias y taumatúrgicas para captar la adhesión de la gente. Baste mencionar a Apolonio de Tiana, cuyo recuerdo nos ha transmitido su biógrafo Filóstrato[32]. Naturalmente, no faltaban los charlatanes que se aprovechaban de la buena fe del pueblo sencillo.

Desde el punto de vista religioso, hay que decir enseguida que los cultos tradicionales de los dioses del Olimpo y de la Roma monárquica y republicana habían entrado en profunda crisis. El culto imperial y el de la diosa Roma, instrumento de poder, no podía satisfacer las profundas exigencias del alma humana. En el vacío espiritual de la época, cuyos índices significativos eran el refugio mágico en manos

31. Texto recogido por Diógenes Laercio (I,33) y citado por M. Hengel, *o.c.*, 129.
32. Cf. D. del Corno, que ha hecho la versión de la obra, *Filostrato: Vita di Apollonio di Tiana,* Milano 1978.

de la diosa Fortuna *(Tychē)* y la pesadilla del *Fatum*[33], irrumpieron, además de la religión judía, las religiones mistéricas del oriente, que prometían la inmortalidad y la salvación mediante la iniciación en ritos cargados de simbolismo y capaces de congregar, según el criterio de un absoluto igualitarismo, a pobres y a ricos, a dueños y a esclavos, a bárbaros y a griegos, a extranjeros y a autóctonos. Desde Egipto se difundió el culto a Isis y Osiris; Frigia exportó los ritos de Attis y Cibeles; el mitraísmo llegó de Persia; de origen sirio era el dios Adonis; los cultos orgiásticos de Dionisos procedían de Grecia. Estas religiones tenían en común un acentuado interés por el rito, al que se le reconocía una eficacia «sacramental»; los iniciados participaban del destino de vida renaciente del dios, personificación de las fuerzas de la naturaleza. Fírmico Materno atestigua de este modo el grito del mistagogo a los iniciados: «El dios se ha salvado. Consolaos vosotros, sus mistas; también para vosotros la salvación saldrá de vuestras penas»[34]. También es significativo el himno a Isis, atestiguado por Apuleyo (*Metamorfosis* 11, 25): «Tú, santa, perpetua salvadora del género humano, tú siempre dulcemente pronta a consolar a los mortales, que muestras a los pobres en su sufrimiento el cariño de una madre. No pasa día, no pasa noche, ni siquiera un breve instante, sin un beneficio tuyo, sin que tú protejas por mar y por tierra a los hombres, sin que ahuyentes las tempestades de la vida, sin que tiendas tu mano protectora para desatar los hilos inextricables del destino, sin que aplaques las borrascas del hado y te opongas al curso funesto de los astros. Te honran los seres celestiales, te respetan los que habitan en el mundo subterráneo; tú haces rodar las constelaciones, brillar el sol; tú riges el mundo y pones el Tártaro bajo tus pies. A ti te responden los astros, por ti vuelven las estaciones, a ti te exaltan los dioses, te sirven los elementos. Bajo tus órdenes soplan los vientos, dan lluvia las nubes, germinan las semillas, crecen las plantas. Ante tu omnipotencia tiembla el ejército de las aves que atraviesan el cielo, la fiera que yerra por los montes, las serpientes que se esconden bajo tierra, los animales que nadan por el mar. Pero yo soy demasiado débil de espíritu para contar tus loores y demasiado escaso de medios para ofrecerte un sacrificio. No tengo a mi disposición riquezas de lenguaje, ni tampoco mil bocas y otras tantas lenguas, ni un discurso que fluya eternamente. Así pues, me esforzaré en alcanzar lo que pueda hacer un simple fiel, y además pobre. Tu rostro divino y tu majestad sagra-

33. El poeta Filetas († 280 a.C.) escribe en un epigrama: «Poderosa impera sobre el hombre Necesidad *(anagké)* que ni siquiera teme a los inmortales» (frag. 6): citado en R. Penna, *o.c.*, 137.
34. *De errore profanarum religionum* 22, 1-3, citado en E. Lohse, *o.c.*, 260.

da los conservaré siempre en el secreto íntimo de mi corazón y ante mis ojos»[35].

Los tradicionalistas, como Juvenal, fruncían el ceño ante toda esta oleada religiosa. Pero no lograron impedir que se realizase un profundo cambio de situación. Religiosamente hablando, esta época puede ser calificada de sincretista: multiplicidad de creencias y de cultos que se influían mutuamente. Una expresión típica del sincretismo religioso-filosófico de la época fue la gnosis. Es verdad que los escritos gnósticos más antiguos no son anteriores al siglo II d.C., pero los orígenes del gnosticismo parecen ser precristianos[36]. De cuño francamente dualista, la gnosis consideraba destinada a la perdición la existencia mundana del hombre, mientras que la salvación consistía en la adquisición del conocimiento de que hay una chispa divina presente en el alma. Una estupenda síntesis del campo de la investigación gnóstica es la que nos ha conservado el valentiniano Teodoto: «¿Quiénes éramos y en qué nos hemos convertido? / ¿dónde estábamos y adónde hemos sido arrojados? / ¿por dónde corremos y de que nos hemos liberado? / ¿qué es el nacimiento y qué es el renacer?»[37].

El libertinaje en las costumbres morales no tiene necesidad de muchas palabras ilustrativas. En Roma Augusto intentó ponerle freno dictando leyes de protección de la familia y conminando severas penas contra el divorcio, el adulterio y el aborto. Es verdad que el cuadro que nos traza Juvenal en sus Sátiras puede resentirse de cierto unilateralismo propio de este *laudator temporis acti,* pero su testimonio sigue siendo una buena prueba significativa de la idolatría del dinero, de la lisonja de aduladores descarados, de la crueldad de los poderosos, de la corrupción de la corte imperial, de la estupidez de la plebe que sólo busca *panem et circenses*[38].

35. Citado en E. Lohse, *o.c.,* 264.

36. Cf. U. Bianchi (ed), *Le origini dello Gnosticismo. Il colloquio di Messina 13-18 aprile 1966,* Leiden 1967.

37. Clemente Alejandrino, *Excerpta ex Theodoto,* 78, 2, citado en E. Lohse, *o.c.,* 284.

38. Véase, por ejemplo: «Mucho más sagrado es entre nosotros Su Majestad el Dinero, aunque tú, oh funesta deidad, no ocupes aún ningún templo» (*Sat.* I, 112-114); «La honradez es venerada por todos, pero se muere de frío» (*Ib.,* 74); «En efecto, si esos muchachos tienen la fortuna de entretenerse un poco en Roma, no les faltará una amante» (*Sat.* II, 168); «Además, para ellos (los griegos llegados a Roma) ya no hay nada sagrado ni que pueda considerarse seguro de su libertinaje» (*Sat.* III, 109); «En Roma todo se compra» (*Ib.,* 183-184); «Ningún crimen falta, ningún placer, desde que acabó la pobreza romana» (*Sat.* VI, 294-195); «Ya hace tiempo que el pueblo no se preocupa de nada...; sólo dos cosas desea con ansia: pan y juegos» (*Sat.* X, 77-81).

3. *Ciudadano romano*[39]

Es perfectamente conocida la excelencia de la organización política, militar y administrativa del imperio romano. Con una estrategia al mismo tiempo prudente y de poder Roma había sometido las regiones del Mediterráneo. Los vastos territorios conquistados se dividieron en provincias. Las limítrofes, más expuestas a la rebelión y a los motines, estaban regidas por un delegado del emperador, mientras que las otras, apaciguadas ya desde antiguo, tenían a su frente a un procónsul de nombramiento senatorial. La provincia romana de Judea (años 6-41 y 44-70 d.C.) gozaba de un estatuto particular, ya que estaba gobernada por un prefecto y más tarde por un procurador, escogido dentro del orden de los caballeros. De todas formas, a las autoridades municipales locales se les concedía una amplia autonomía. Especialmente en Palestina, bajo el alto protectorado romano, la familia de los Herodes pudo gobernar con bastante holgura; Herodes Agripa logró incluso unificar todo el territorio bajo su reino en los años 41 al 44. Por otra parte, el sanedrín, presidido por el sumo sacerdote y compuesto a partes iguales por representantes del clero, de la aristocracia laica y de los escribas, mantuvo siempre su poder religioso.

Augusto había logrado asegurar una paz duradera en todo el imperio. Por eso mismo el 30 de enero del año 9 a.C. el senado romano erigió en honor del emperador, artífice de tan noble empresa, el monumento del *Ara Pacis.* Pero había sido una paz obtenida y defendida con las armas. Tácito pone en labios de los celtas la siguiente declaración: los romanos «incluso cuando lo dejan todo desierto, le dan el nombre de paz» *(atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant)* (*Agricola* 30, 5-6).

Las comunicaciones tanto por mar como por tierra estaban aseguradas por la red de las grandes calzadas romanas y por una imponente flota comercial de pequeño y de gran tonelaje. Pero no se viajaba solamente por motivos de comercio o de trabajo. Más arriba hemos hablado de los predicadores itinerantes; aquí hemos de añadir que las clases acomodadas acostumbraban a viajar para conocer países y pueblos exóticos. Además, las peregrinaciones a los grandes santuarios ponían en camino a muchísima gente. Sin contar a los que se desplazaban para prestar servicio militar. Dicho en una palabra, la cuenca del Mediterráneo era un mar abierto y las regiones que se asomaban a sus orillas estaban bien comunicadas entre sí. En esta extraordinaria movilidad de personas se encuadra perfectamente el movimiento misionero que emprendieron los cristianos, particularmente Pablo.

39. Cf. E. Lohse, *o.c.,* 219-245 y G. Segalla, *Panorama storico del NT, o.c.,* 43 ss.

La sociedad estaba estructuralmente dividida en clases o grupos según el criterio predominante del censo. En el escalón más bajo de la escala social estaba la masa de esclavos, cuya suerte efectiva dependía del corazón bueno o malo de su amo, ya que jurídicamente valían lo mismo que una cosa. Es célebre el siguiente diálogo entre esposa y marido en la sátira VI de Juvenal: «'Haz crucificar a este esclavo', te grita. '¿Qué es lo que ha hecho para merecer la crucifixión?' ¿Quiénes son los testigos? ¿Quién lo ha denunciado? Mira, ¡siempre queda tiempo para matar a un hombre!'-'¡Necio! ¿Acaso el esclavo es un hombre? Aunque no haya hecho nada, quiero que lo crucifiquen; ¡lo mando yo! ¡Y si lo mando yo, no hay más que hablar!'» (219-223). Por otra parte, no hemos de olvidar las nobles palabras de Séneca: «Son esclavos, ciertamente, pero también hombres; son esclavos, es verdad, pero también coinquilinos; son esclavos, desde luego, pero humildes amigos; son esclavos, sin duda, pero también compañeros nuestros de esclavitud. Acuérdate de que ese al que tú llamas esclavo ha nacido de la misma estirpe humana, ha sonreído bajo el mismo cielo, respira, vive y muere como tú. Tú podrías verlo a él libre, lo mismo que él a ti esclavo» (*Epist.* 57, 1)[41]. Y Epicteto los llama «hermanos por naturaleza» (*Diatr.* 1, 13, 3-4).

No era raro que los esclavos consiguieran la libertad, pasando a aumentar el grupo de los libertos. Por su parte, los campesinos asalariados no siempre podían ufanarse de una condición mejor. También era bajo el nivel social de los artesanos. Por el contrario, los comerciantes y los propietarios de tierras podrían compararse, junto con los empleados de la administración local, con la moderna pequeña y media burguesía. Entre este grupo y la aristocracia senatorial de Roma y de las ciudades importantes del imperio se colocaba luego la clase abundante de los adinerados, a los que se abrían las puertas del orden ecuestre y los puestos de mayor responsabilidad de la máquina administrativa del imperio. Finalmente, en la capital, la «clientela» era el sistema que ligaba a los ricos con los menos favorecidos.

La ciudadanía romana, extendida progresivamente a Italia y a las provincias del imperio, suponía derechos civiles y jurídicos: proceso público en una acusación de crimen, exención de penas ignominiosas como la crucifixión, protección contra la ejecución sumaria o el linchamiento...

En la sociedad imperial los judíos vieron cómo se les reconocían y se les confirmaban algunos privilegios de gran importancia: exen-

40. Citado en R. Penna, *o.c.,* 93.
41. Citado en R. Penna, *o.c.,* 118.

ción normalmente del servicio militar, autorización para pagar la tasa prevista al templo de Jerusalén, exoneración del culto al emperador, derecho a organizar religiosa y administrativamente a las comunidades judías locales, posibilidad de no presentarse ante los tribunales el día de sábado. Por todo ello César, y más tarde Augusto, que emanaron decretos en este sentido, merecieron la gratitud de los judíos [42].

42. Cf. Ch. Saulnier, *Lois romaines sur les Juifs selon Flavius Joseph:* RB 88 (1981) 161-198.

4

ESTADO SOCIAL Y CIVIL. RETRATO FISICO

El carnet de identidad de Pablo muestra todavía algunas casillas vacías. ¿Aprendió y ejerció algún oficio o profesión? Más en general, ¿estamos en disposición de determinar cuál era el puesto de la escala social que le correspondía? ¿Se casó o prefirió quedarse célibe? ¿Es posible describir su aspecto físico con cierta verosimilitud histórica?

1. *Trabajo manual*[1]

La tradición atestiguada por los Hechos de los apóstoles al comienzo del capítulo 18 nos dice que, apenas llegar a Corinto, Pablo entró como artesano en el taller de Aquila y Priscila (v. 3). Desgraciadamente, el término griego que aquí se emplea, *skēnopoios* y que indica etimológicamente «hacedor de tiendas», deja abierta la puerta a dos posibles interpretaciones: ¿tejedor o trabajador del cuero? La segunda interpretación parece la más probable: con la lezna y el cuchillo en la mano, Pablo trabajaba el cuero para confeccionar tiendas y otros objetos de cuero.

No sin algún motivo es lícito pensar que aprendió este trabajo de su padre. En la tradición judía de la época no era regla fija —al contrario de lo que sucedía en el mundo greco-romano— transmitir al hijo el oficio paterno, pero solía ocurrir con frecuencia. En su monografía R.F. Hock considera que el aprendizaje para cortar y coser el cuero duraba dos o tres años, exigía una férrea disciplina y tuvo que ocupar a Pablo a la edad de 13-15 años[2].

La doctrina de los rabinos obligaba al padre a enseñar un oficio a sus hijos. Recuérdese el dicho: «El que no enseña a su hijo un trabajo, le enseña a ser ladrón» (*Tos. Qidd.* 1, 11). El ideal era que el muchacho se emplease al mismo tiempo en el estudio de la ley mosaica

1. Cf. R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostleship,* Philadelphia 1980.
2. *O.c.,* 23-24.

y en el aprendizaje de un oficio: «Todo estudio de la Ley que no vaya acompañado de una profesión acaba cesando y arrastrando al pecado» (*Abôt* 2, 2)[3]. Pero se trata de afirmaciones que se remontan a una época posterior.

En su epistolario Pablo habla a menudo de su trabajo manual, pero sin especificar de qué se trataba. Escribiendo a la comunidad de Tesalónica y evocando su recentísima misión evangélica en la capital de la provincia romana de Macedonia, puede afirmar que no fue una carga para nadie, ya que trabajaba «noche y día», es decir, desde el amanecer hasta ponerse el sol (2, 9). Realmente, un trabajo duro, como dice el mismo pasaje: «Recordáis, hermanos, nuestro arduo trabajo y nuestro cansancio». El motivo de la dureza de su trabajo aparece también en 1 Cor 4, 12: «Nos cansamos trabajando con nuestras manos» y ocupa un puesto destacado en la lista de estaciones de su *viacrucis* (2 Cor 11, 27).

Sin embargo, Pablo no eludió este trabajo, escogiendo combinar la acción misionera con el trabajo manual. ¿Por qué? Las motivaciones aparecen con claridad en las cartas a los Corintios[4]. Renunció a hacerse mantener para facilitar la aceptación del anuncio evangélico, ofrecido gratuitamente y de forma desinteresada: «Yo, sin embargo, nunca he hecho uso de nada de eso ni tampoco escribo estas líneas con intención de reclamarlo... ¿Dónde está entonces mi salario? En predicar el evangelio ofreciéndolo de balde, sin aprovecharme del derecho que me da esa predicación» (1 Cor 9, 15 y 18). El mensajero tiene que estar por encima de cualquier sospecha; de lo contrario, el que lo sufre es el mensaje. A diferencia de otros predicadores, él no comercia con la palabra de Dios (2 Cor 2,17). No faltan los tonos irónicos y sarcásticos respecto a los cristianos de Corinto que preferían el estilo misionero de los que se hacían mantener por otros: «¿Hice mal en abajarme para elevaros a vosotros? Lo digo porque os anuncié de balde la buena noticia de Dios» (2 Cor 11, 7): «¿Qué tenéis que envidiar a otras comunidades, excepto que yo no fui una carga para vosotros? Perdonadme esta injuria» (2 Cor 12, 13). Puede decirles entonces con orgullo: «Mi norma fue y seguirá siendo no seros gravoso en nada, y tan verdad como que soy cristiano, que nadie en toda Grecia me quitará esta honra» (2 Cor 11, 9b-10). He aquí el objetivo que intenta perseguir: «No me interesa lo vuestro, sino vosotros»

3. Citado en R. Penna, *L'ambiente storico-culturale dell'origini cristiane,* Bologna 1984, 41.

4. Cf. W. Pratscher, *Der Verzicht des Paulus auf finanziellen Unterhalt durch seine Gemeinden:* NTS 25 (1978) 284-298; G. Theissen, *Legitimación y sustento. Estudio de sociología de los misioneros cristianos primitivos,* en Id., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo,* Salamanca 1985, 151-187.

(2 Cor 12, 14b). Su entrega y su amor son ejemplares: «Por mi parte, con muchísimo gusto gastaré y me desgastaré yo mismo por vosotros. Os quiero demasiado. ¿Es una razón para que me queráis menos?» (2 Cor 12, 15).

Así pues, el trabajo le sirve para ganarse honradamente la vida, evitando que tengan que mantenerle los demás y liberando así el mensaje de sospechas demasiado fáciles de interés privado. El ideal en que se inspira es el de la autosuficiencia *(autarcheia),* como confiesa abiertamente a los filipenses: «He aprendido a ser autosuficiente *(autarchēs)* en toda circunstancia: sé vivir con estrechez y sé vivir con abundancia; ninguna situación tiene secretos para mí, ni estar harto, ni pasar hambre, ni tener sobra ni pasar falta» (Flp 4, 11b-12).

Pero ni siquiera de esta opción suya se hizo esclavo. Cuando las circunstancias excluían toda probabilidad de equívocos y de malentendidos, no rechazaba las ayudas económicas, necesarias por otra parte para poder dedicarse a tiempo completo a la evangelización. Por ejemplo, aceptó varias veces regalos de la comunidad de Filipos (Flp 4, 14-16). De todas formas, no quiso nunca ser una carga a los destinatarios del mensaje durante la primera predicación y la fundación de la comunidad. Así es como se portó en Tesalónica (1 Tes 2, 9) y en Corinto (2 Cor 11, 7 y 12, 13); y no hay motivos para dudar de que hiciera lo mismo en Filipos, en Efeso y en Galacia.

Se impone ahora la exigencia de encuadrar al artesano Pablo en el contexto de la sociedad de la época. La tradición hebrea valoraba positivamente el trabajo manual, no viendo en él nada humillante. Bástenos citar, en primer lugar, la siguiente presentación que el libro de Job hace lleno de admiración del trabajo de los mineros: «El hombre echa mano al pedernal, descuaja las montañas de raíz; en la roca hiende galerías, atenta la mirada a todo lo precioso, ataja los hontanares de los ríos y saca lo oculto a la luz» (28, 9-11). También el Sirácida muestra su aprecio por los artesanos, aunque sus preferencias se inclinan por la profesión del escriba: «Lo mismo el artesano y el tejedor, que emplean la noche como el día. Los que esculpen relieves de sellos procurando variar el diseño (...). Lo mismo el herrero, sentado junto al yunque, mientras estudia el trabajo del hierro; el soplo de fuego le seca la carne, mientras brega en el calor del horno; el ruido del martillo lo ensordece, mientras se fija en el modelo de la herramienta; se esfuerza por dar término a su tarea y se desvela por perfilar la obra. Lo mismo el alfarero, sentado al trabajo, hace girar el torno con los pies, siempre preocupado por la tarea y trabajando para producir mucho; con el brazo modela la arcilla y ablanda su resistencia con los pies; se esfuerza por terminar el barnizado y se desvela por tener caliente el horno. Todos éstos se fían de su destreza y son expertos en

su oficio; sin su trabajo la ciudad no tiene casas ni habitantes ni transeúntes» (38, 27-32).

Según la cultura judía, ajena a todo espiritualismo de marca dualista, la relación directa con la realidad material no podía ser presuntamente negativa. El *homo faber* no era ciertamente un ser inferior. Se sabe, por lo demás, que no pocos rabinos ejercían oficios acentuadamente manuales. Por ejemplo, en el período de Jamnia (70-125 d.C.) Abba Saúl trabajaba como jornalero y R. Jehoshua se dedicaba a carbonero. De la época anterior al año 70 se dice que también trabajaron manualmente Abba Hilkia, Hillel y Shammai; pero se trata de noticias tardías y legendarias [5]. De todas formas, el trabajo se veía como un medio para ganarse la vida sin ser una carga para los discípulos.

Por el contrario, la sensibilidad greco-romana era totalmente opuesta: el ideal humanista consistía en dedicarse por entero a la formación del espíritu, la *paideia* para los griegos y el *otium* para los latinos, dejando el trabajo manual a los esclavos. Cualquier persona libre que trabajase como artesano o como obrero se veía por eso mismo despreciado. Aristóteles, que apreciaba a los agricultores y a los pastores, afirma que la virtud *(arētē)* no tiene nada que ver con el trabajo *(ergon)* al que se dedican los artesanos *(plēthos to te tōn banausōn)* y que su modo de vivir *(bios)* es mediocre *(phaulos)* (*Pol.* VI, 4, 12). Jenofonte no se limita a convertirse en portavoz del desprecio más común por las ocupaciones de los artesanos, a los que llama poco fiables *(epirrētoi)* y sumamente despreciados en las ciudades, sino que explica este prejuicio contra ellas afirmando que arruinan el cuerpo de los obreros y debilitan su alma (*Econ.* IV, 2 y VI, 5). Distinguiendo entre oficios dignos de un hombre libre *(liberales)* y oficios viles *(sordidi),* Ciceron considera *illiberales* y *sordidi* los trabajos de todos los asalariados, para quienes «el mismo salario es la prenda de la esclavitud» *(ipsa merces auctoramentum servitutis)* y afirma que todos los artesanos «se dedican a un oficio vergonzoso» (*Opificesque omnes in sordida arte versantur: De officiis* 1, 42).

Así pues, en cuanto artesano Pablo pertenecía seguramente a las capas más bajas de la escala social, es decir, a la masa de los *humiliores.* El mismo es consciente de ello; refiriéndose al trabajo manual ejercido en Corinto, dice que se vio humillado (2 Cor 11, 7). Sobre todo a los ojos del gran público tenía que parecer un hombre vil, obligado a mancharse las manos para poder salir adelante, obligado incluso a veces a pasar hambre, como se deduce del paradójico catálogo de motivos que tenía para ufanarse: «Muerto de cansancio, sin dormir mu-

5. Cf. R. F. Hock, *o.c.,* 23.

chas noches, con hambre y sed, a menudo en ayunas, con frío y sin ropa» (2 Cor 11, 27).

De todas formas, él no era el único en vivir esta contradicción sin complejo de inferioridad; él, portador de un mensaje divino de salvación, consciente de la sublimidad de la causa a la que se había entregado, y sin embargo privado de prestigio social y de una situación digna. De hecho, aunque en número restringido, hubo filósofos estoicos y cínicos que no desdeñaron los oficios manuales, de donde poder sacar para vivir sin tener que depender de la liberalidad esclavizante de los poderosos o recurrir a la limosna o hacer pagar sus lecciones. El modelo era Sócrates, que explicaba de esta manera su opción: «¿Qué hombre hay más libre *(eleutheriōteron)* que yo, que no acepto ni regalos *(dōra)* ni honorarios *(misthon)* de nadie? (Jenofonte, *Apol.* 16). Baste mencionar al estoico Cleantes, citado por Séneca (*Epist.* 44, 3)[6], a Dión de Prusa que trabajó de hortelano y a Musonio Rufo ocupado en una granja[7].

Así pues, el trabajo manual no clasificaba *ipso facto* en el número de los hombres incultos *(apaideutai)*. De hecho, Pablo tiene que contarse entre los cultos *(paideutai)*, como demuestra la existencia de sus cartas. En realidad, desde el punto de vista sociológico, muestra un gran parecido con aquellos filósofos estoicos y cínicos que hacían propaganda entre la gente, utilizando un lenguaje directo y popular, pero no privado de dignidad literaria.

Hay que decir además que, si el trabajo manual le restaba un tiempo precioso, hay que reconocer que, después de todo, tanto al trabajar en el taller como al trasladarse en barco de una ciudad a otra, no le faltaban ocasiones para encontrarse y conversar con los compañeros de viaje y de trabajo. He aquí un aspecto secundario pero no despreciable, de su misión evangélica: la propaganda capilar, codo a codo, en el contexto de una comunidad de vida y de trabajo.

2. *¿Casado o célibe?*

El libro de los Hechos de los apóstoles no nos dice nada en este sentido, pero de este silencio no se puede sacar ninguna deducción. Por el contrario, las cartas paulinas son menos avaras de informaciones, aunque no van más allá de una doble y vaga alusión. Escribiendo a la iglesia de Corinto en la primera mitad de los años 50, Pablo

6. «Cleantes trabajó de bracero para sacar agua para regar un huerto» (trad. de G. Monti: BUR ³1980).
7. Cf. R. F. Hock, *o.c.*, 56.

exhorta a sus interlocutores a vivir libres del vínculo matrimonial, como también él lo es (1 Cor 7, 8). ¿Hay que concluir de aquí que había escogido el celibato? No necesariamente; podía haberse casado antes y haber roto luego todo vínculo con su mujer, separándose de ella o por haberse quedado viudo. Se trata de suposiciones sugeridas por otro pasaje de la primera carta a los Corintios, en donde reivindica para sí y para Bernabé el mismo derecho de los apóstoles jerosolimitanos, en particular de Pedro, de vivir a cargo de la comunidad y de responsabilizar también a la comunidad de la esposa cristiana (9, 5). Pero más adelante señala que había renunciado a ese derecho. Pues bien, leyendo entre líneas, ¿hay que deducir que abandonó a su mujer para dedicarse con libertad a la evangelización? Es posible y así lo han pensado algunos autores [8]; pero ¿no se fuerza de este modo el significado del texto?

Realmente, a falta de testimonios directos inequívocos, no han faltado quienes han creído que podían insistir en la praxis del mundo judío favorable al matrimonio y contraria al celibato, para afirmar que Pablo tenía que haber contraído matrimonio. En concreto, se aduce en confirmación de esta tesis la frase rabínica, atribuida a rabbi Eliezer (por el 90 d.C.): «El que no se preocupa de tener hijos es como uno que derrama sangre» (*Jeb.* 63b) [9]. Y si en tiempos de la primera carta a los Corintios dicen que está libre de lazos matrimoniales, deducen que estaba viudo [10]. Pero el ejemplo de los esenios que, según los testimonios convergentes de Flavio Josefo y de Plinio el Viejo [11], vivían célibes pone en discusión el presupuesto de la hipótesis indicada y propone un contexto en donde resulta posible el celibato de Pa-

8. Cf., por ejemplo, C. Perrot, *La vita e l'opera di San Paolo*, en *Introduzione al Nuovo Testamento* III, Roma 1978, 13-14.

9. Pueden citarse también otros testimonios, siempre del tratado *Jebamôt* del Talmud de Babilonia. Rabbi Eleazar (por el 270 d.C.) dijo: «Un hombre sin esposa no es hombre» (63a). Rabbi Jaakob (por el 120) dijo: «El (el que no se casa ni tiene hijos) es como uno que disminuye la imagen de Dios» (63b). Y a Rabbi Tanchum ben Hanilai (por el 280) le debemos el dicho: «Todo hombre sin mujer queda sin gozo, sin bendición (Ez 44, 30), sin bien alguno (Gén 2, 18)» (62b).

10. Así J. Jeremias, *War Paulus Witwer?:* ZNW 25 (1926) 310-312, posición reafirmada años más tarde en ZNW 28 (1929) 321-323.

11. En el capítulo anterior recogimos el testimonio de Plinio el Viejo. He aquí lo que dice Flavio Josefo: «Entre ellos desprecian el matrimonio y por eso adoptan a los hijos de los demás cuando todavía pueden dedicarse al estudio y los consideran como personas de su familia y los educan en sus principios; no es que condenen en absoluto casarse y tener hijos, pero se defienden de la lascivia de las mujeres porque creen que ninguna de ellas permanece fiel a un solo marido» (*Bell.* 2, 119). Pero el historiador judío observa que no se trataba de una práctica común de todos ellos y afirma: «También hay otro grupo de esenios, parecido al anterior en su vida, en sus usos y leyes, pero distinto por la concepción del matrimonio. En efecto, piensan que el que no se casa es como si se amputase la parte principal de la vida, la propagación, y señalan además que, si todos pensasen de ese modo, pronto se extinguiría la especie humana» (*Bell.* 2, 160).

blo. Y ello sin hablar de rabbi Ben'Azzai (por el 100 d.C.), recordado en el Talmud de Babilonia por su excepcional opción de celibato, motivada de este modo: «¿Qué otra cosa puedo hacer si mi alma está entusiasmada por la ley? El mundo pueden continuarlo otros» (*Jeb.* 63b)[12]. Por lo demás, voces análogas se oyen también en el mundo griego, como aparece en el siguiente texto de Epicteto: «En el presente estado de cosas, casi de lucha, ¿no es quizás necesario que el cínico esté libre de distracciones, completamente al servicio de Dios, para poder tratar con los hombres sin estar ligado a deberes privados ni trabado por relaciones, sin cuya observancia no podría presentarse como hombre de virtud perfecta, y con cuyo cumplimiento destruiría (en sí mismo) al mensajero, al vigía y al heraldo de los dioses? (...) ¡Oh hombres! Ese tiene como prole a la humanidad entera, a los varones como hijos, a las mujeres como hijas; así va al encuentro de todos y se interesa por todos» (*Diatr.* 3, 22, 69 y 81)[13].

En conclusión, no podemos salir del terreno de lo opinable. Son tres las hipótesis que se disputan el terreno: Pablo fue célibe[14]; permaneció viudo; abandonó a su mujer (o fue abandonado por ella) para seguir la vocación misionera. Lo único cierto es que por la primera mitad de los años 50 no estaba ligado a ninguna mujer; y esto contribuye no poco a explicar su toma de posición respecto al matrimonio, el celibato y el sexo, que expone en el capítulo 7 de la primera carta a los Corintios.

3. *Retrato físico*

«Era una persona de baja estatura, de cabeza calva, las piernas arqueadas, el cuerpo vigoroso, cejijunto, la nariz algo prominente, lleno de amabilidad; en efecto, a veces tenía el aspecto de un hombre y a veces el de un ángel»[15]. Este es el testimonio literario más importante de la antigüedad que ha llegado a nosotros. Pero no hemos de exagerar su valor. Expresa solamente una tradición popular de la piedad cristiana de finales del siglo II, recogida por la leyenda pintoresca de los *Hechos de Pablo y de Tecla,* libro apócrifo. Pero no se debe ex-

12. Citado en R. Penna, *o.c.,* 39.
13. *Ibid.,* 122.
14. Así por ejemplo M. Dibelius-W.G. Kümmel, *Paulus,* Berlin 1951, 33; A. Oepke, *Probleme der vorchristlichen Zeit des Paulus,* en *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung,* Darmstadt 1969, 432.
15. *Atti di Paolo e Tecla,* en L. Moraldi (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento* II, Torino 1971, 1084.

cluir a priori, a pesar de su evidente intención laudatoria, cierto grado de credibilidad.

Un segundo testimonio literario, de similar contenido retratista y que puede fecharse por aquel mismo período, es el diálogo *Philopatris* del Pseudo-Luciano, en donde un tal Triefonte afirma que ha sido convertido por el galileo calvo, de nariz prominente y que había sido raptado hasta el tercer cielo [16]. Pues bien, el detalle del rapto celestial (cf. 2 Cor 12, 2) es sin duda un buen argumento para afirmar que el autor con el apelativo «galileo» se refería realmente a Pablo.

Los retratos iconográficos más antiguos del apóstol que han llegado hasta nosotros, por el contrario, se remontan sólo al siglo IV [17]. Su ausencia en la época precedente se explica, probablemente, por la aversión que los cristianos sentían contra las imágenes, vistas como un peligro de idolatría [18]. Limitándonos a las indicaciones de los hallazgos más significativos de la antigüedad, es digno de mención especialmente el fresco del I hueco del hipogeo de las catacumbas de via Dino Compagni en Roma, en el que Pablo, pintado al lado de Cristo, aparece casi totalmente calvo y con barba lisa, larga y puntiaguda. También es del siglo IV el admirable fresco de las catacumbas de San Genaro en Nápoles, que el erudito P. Testini describe de esta manera: «... dentro de un enorme nimbo en disco, la mano del fresquista trazó un rostro inspirado, con una amplia frente surcada por tres profundas arrugas, ojos grandísimos y mirada fija hacia arriba, nariz aquilina, labios carnosos y cerrados que destacan dentro de la barba larga y abundante» [19]. Difusa calvicie, nariz aquilina y barba en punta caracterizan al retrato de Pablo pintado sobre vidrio del Museo Sacro

16. «Luego tropecé con el galileo, calvo de frente, de nariz pronunciada, que había penetrado por el aire hasta el tercer cielo y había aprendido allí cosas bellísimas; él nos renovó por medio del agua y, después de arrancarnos de las regiones de la impiedad, nos puso en el espacio de las almas bienaventuradas» (n. 12).

17. Cf. J. Ficker, *Die Darstellung der Apostel in der altchristlichen Kunst. Eine ikonographische Studie,* Leipzig 1887; P. Testini, *Gli apostoli Pietro e Paolo nella piú antica iconografia cristiana, en Studi Petriani,* Roma 1968, 105-130; Id., *L'apostolo Paolo nell'iconografia cristiana fino al VI secolo,* en *Studi Paolini,* Roma 1969, 61-93; Id., *L'iconografia degli apostoli Pietro e Paolo nelle cosidette «Arti Minori»,* en *Saecularia Petri et Pauli,* Città del Vaticano 1969, 241-288.

18. En honor de la verdad, Ireneo atestigua que los carpocratianos, herejes gnósticos, veneraban las imágenes de Cristo y de los apóstoles así como las de los filósofos griegos Pitágoras, Platón y Aristóteles (*Adv. haer.* I, 25, 6). En confirmación san Agustín indica que una tal Marcelina, seguidora de Carpócrates, adoraba e incensaba las imágenes de Jesús y de Pablo emparejadas con las de Homero y Pitágoras (*De haer. ad Quodvultdeum* 7). También podríamos citar el testimonio de Eusebio según el cual en oriente se conservaban en varios sitios imágenes pintadas del Salvador y de Pablo (*Hist. eccl.* VII, 19, 4). Pero debía tratarse de una práctica rara y no aceptada pacíficamente por toda la Iglesia.

19. Cf. el artículo, *L'apostolo Paolo...,* 92.

de la Biblioteca Vaticana, que quizás pertenezca también al siglo IV. Sin hablar de los bajorrelieves de sarcófagos de la misma época, entre los que destaca el de Junio Basso conservado en las Grutas Vaticanas, en donde se confirman los rasgos mencionados de la iconografía paulina.

En una palabra, la calvicie y la barba larga caracterizan al retrato típico del apóstol ya a finales del siglo IV. Y si ahora comparamos los hallazgos de la iconografía antigua con los testimonios literarios de los *Hechos de Pablo y Tecla* y del Pseudo-Luciano, citados anteriormente, se constata con facilidad la ausencia en éstos y la presencia en aquellos de la barba. Con cierta verosimilitud se puede afirmar que este nuevo elemento iconográfico se introdujo por la influencia de los retratos de filósofos antiguos, sobre todo de Plotino. La intención manifiesta es la de presentar a Pablo como el filósofo cristiano por excelencia, maestro de doctrina. Pero más en general vale aquí lo que dice san Agustín del hombre barbudo: «La barba es señal de los fuertes, la barba indica a los jóvenes, a los decididos, a las personas activas, a los hombres vivaces» [20]. Y sobre todo podemos citar la siguiente afirmación de Musonio Rufo, algo posterior a Pablo: «La barba es para el hombre lo que la cresta para el gallo y la melena para el león» (*Diatr.* XXI, 1).

20. «Barba significat fortes, barba significat juvenes, strenuos, impigros, alacres» (*Enarr. in ps.* CXXXII).

5

INQUISIDOR DE LOS NAZARENOS

Reevocando el pasado, Pablo confiesa que su primer contacto con el movimiento de Jesús fue de una decidida oposición y una hostil agresividad. Desgraciadamente se trata de indicaciones muy breves y descarnadas. En la carta a los Gálatas afirma: «Perseguía sin medida a la Iglesia de Dios, intentando destruirla» (1, 13). Y como si quisiera relacionar la lucha anticristiana con la defensa de la heredad religiosa del judaísmo, recuerda inmediatamente después su celosa adhesión *(zēlotēs)* a la religión de los padres (1, 14). Escribiendo a los creyentes de Filipos, se muestra más explícito y no deja ninguna duda sobre los motivos de su acción persecutoria: «... perseguidor de la Iglesia en cuanto al celo *(kata zēlos)*» (3, 6).

Así pues, lo movía un ardor sagrado. La persecución contra los discípulos de Cristo fue una expresión paradójica de su activa fidelidad a Dios y a la ley divina. Puede ser catalogado sin duda en la serie de los gloriosos combatientes por la pureza del monoteísmo judío y por la defensa de sus implicaciones éticas y rituales, que se encargó de exaltar la epopeya popular, como el emperador Pincas, el profeta Elías y el valiente Matatías, cuya celosa defensa *(zēlos)* de la causa del Altísimo glorifica el primer libro de los Macabeos (2, 15-69).

Pero, una vez iluminado por la experiencia desconcertante de Damasco, Pablo no puede menos de valorar negativamente aquel celo. Aunque de una forma sumaria, W. Grundmann afirma: «De este modo su cumplimiento de la ley pasó a ser su pecado» [1]. La distancia de los años no borró en él aquel recuerdo doloroso: si por gracia es apóstol de Cristo, su mensajero ante el mundo de los que están lejos y de los excluidos, en la lista de los apóstoles se coloca en último lugar, considerándose indigno de la misión recibida, por haber perseguido en otros tiempos a la Iglesia de Dios (1 Cor 15, 9).

Esto es todo. Y, como se ve, carecemos de todo dato circunstancial: ¿cuándo, dónde, en qué medida persiguió a la «Iglesia de Dios»/

1. W. Grundmann, *Paulus, aus dem Volke Israel, Apostel der Völker:* NT 4 (1960) 270.

a «la Iglesia»? Tampoco estas dos expresiones paralelas pueden aclararnos contra quién exactamente se dirigieron sus golpes. Puede ser que se refiera a la comunidad cristiana de Jerusalén, la iglesia (de Dios) por excelencia [2], pero no es seguro. La otra interpretación posible ve en las dos fórmulas una indicación de la Iglesia universal, entendida como una magnitud no ligada a un lugar más bien que a otro. En resumen, el testimonio de Pablo no nos ofrece elementos ciertos para concretar el cuadro topográfico de su hostilidad a los cristianos.

Al contrario, no faltan los detalles en los relatos del libro de los Hechos. En primer lugar, el primer biógrafo del apóstol lo relaciona con el linchamiento de Esteban, señalando que Saulo, joven todavía, guardaba los vestidos de los lapidadores y aprobaba la ejecución sumaria del primer mártir cristiano (7, 58; 8, 1; 22, 20). Pero es lícito preguntarse: ¿nos encontramos frente a una tradición local recogida por el autor del escrito, o bien frente a una esquematización literaria, dirigida a comprometer al gran perseguidor en la primera persecución cruenta cristiana?

Por el contrario, generalmente [3] se mira con simpatía la otra información de los Hechos: la persecución respetó a los apóstoles y dispersó a los demás (8, 1), favoreciendo de este modo el anuncio del evangelio no sólo en Samaría por obra de Felipe (8, 4ss), sino también, gracias a la iniciativa de unos predicadores anónimos, en Fenicia, en Chipre y sobre todo en Antioquía de Siria, que se convirtió muy pronto en el centro de la misión abierta al mundo pagano (11, 19-24).

A pesar del carácter fragmentario de ésta y de otras noticias de los Hechos, podemos trazar un cuadro históricamente aceptable del cristianismo con el que se encontró Pablo en su celo por la ley. La primera persecución se desencadenó, no contra la iglesia aramea de Jerusalén guiada por los discípulos históricos de Jesús, sino contra la comunidad jerosolimitana de lengua griega presidida por el grupo de Esteban. De hecho, en la ciudad santa del judaísmo se formaron muy pronto, por motivos lingüísticos, dos iglesias diferentes (Hech 6, 1-6). Estas mismas hostilidades contra los judeo-cristianos de lengua griega tuvieron que estallar también muy pronto en Damasco, ciudad a la que había llegado el primerísimo testimonio evangélico extrapalestino (Hech 9, 19-25). En resumen, en las sinagogas de Jerusalén, Damasco, Antioquía de Siria y Tarso surgió la polémica vivaz y a veces

2. Cf. J. Blank, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung,* München 1968, 242.

3. Cf. sobre todo los estudios de M. Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission:* NTS 8 (1971) 15-38; Id., *Zwischen Jesus und Paulus:* ZTK 72 (1975) 151-206; Id., *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung,* Stuttgart 1979, 66.

violenta de los judíos helenistas contra los nazarenos, miembros de las comunidades sinagogales que se habían adherido al movimiento de Jesús.

Más que la fe en la mesianidad del nazareno que había acabado muriendo en la cruz, el motivo de la agresividad de los ortodoxos debió ser la crítica que los recién convertidos al cristianismo hacían contra el templo y las prescripciones rituales de la ley mosaica. De lo contrario, no se explicaría cómo la iglesia-madre de Jerusalén, ligada a las tradiciones judías y al culto del santuario (Hech 2, 46), fuera dejada en paz, junto con las demás comunidades cristianas de Palestina igualmente fieles al judaísmo (Hech 9, 31). Por otra parte, en el capítulo 7 de los Hechos se nos dice que Esteban, líder de la comunidad jerosolimitana de lengua griega, pagó con su vida la apasionada reivindicación de la novedad del movimiento de Jesús, que ponía en crisis el culto en el templo. Sabemos además que los de su grupo, al llegar a Antioquía de Siria, se convirtieron en campeones de la libertad de los paganos convertidos respecto a la obligación de la circuncisión (Hech 11, 20 comparado con 15, 1-2).

Volviendo a nuestra cuestión, todo esto nos permite precisar que Pablo persiguió a los judeo-cristianos helenistas de orientación liberal frente a la ley mosaica y que el motivo de su hostilidad fue precisamente la actitud «herética» de aquellos desviacionistas.

Por lo demás, el libro de los Hechos ve en Pablo al tipo convencional y estereotipado del cruel y feroz perseguidor. Con una frase lapidaria E. Hänchen dice muy acertadamente: más que cabecilla de un comando Pablo es la persecución en persona [4]. Sobre todo los Hechos tienden a subrayar el contraste entre lo que Pablo era y lo que pasó a ser después. El cargar las tintas sobre su pasado se convierte así en un expediente literario de gran eficacia para dar relieve a la tesis de que Cristo hizo apóstol suyo precisamente al perseguidor más obstinado.

Por consiguiente, bajo esta luz es como debemos interpretar el crescendo de las afirmaciones del primer biógrafo del apóstol. En primer lugar, éste pone de relieve que la acción persecutoria de Pablo no conocía límites; la comunidad cristiana de Jerusalén es tan sólo la primera que entró en su proyecto de exterminio: «Saulo, por su parte, se ensañaba con la Iglesia; penetraba en las casas y arrastraba a la cárcel a hombres y mujeres» (8, 3); «Saulo, respirando aún amenazas de muerte contra los discípulos del Señor, fue a ver al sumo sacerdote y le pidió cartas para las sinagogas de Damasco, autorizándolo a llevarse detenidos a Jerusalén a todos los que seguían aquel camino, hom-

4. Cf. E. Hänchen, *Die Apostelgeschichte, o.c.,* 249.

bres y mujeres» (9, 1-2). No parece que se le pueda escapar nadie; recorre todas las sinagogas, persiguiendo a los disidentes incluso en las ciudades extranjeras (26, 12).

Por otro lado, el autor de los Hechos acentúa cada vez más el carácter devastador de la persecución de Pablo: en Jerusalén arranca de sus casas a hombres y mujeres y los mete en la cárcel (8, 3), amenaza con la muerte a los creyentes (9, 1) y se ensaña contra ellos (9, 21); luego se pone en viaje hacia Damasco para descubrir a los cristianos, llevárselos presos a Jerusalén (9, 2.14.21) y condenarlos así a penas ejemplares (22, 5). La aprobación interior del linchamiento de Esteban (8, 1) se convierte en 26,10 en una participación activa: Pablo dio su voto favorable a la sentencia capital. El biógrafo se deja llevar incluso a generalizaciones manifiestas, como aparece en esta declaración puesta en labios del protagonista: «Yo perseguía a muerte este nuevo camino» (22, 4). No solamente cayó Esteban, sino que algunos más sufrieron una muerte trágica, víctimas de su puño de hierro.

No basta aún; el retrato del perseguidor adquiere incluso tintes diabólicos. En efecto, he aquí cómo el mismo Pablo recuerda lo que fue: «Repetidas veces, recorriendo todas las sinagogas, ensañándome con ellos, intentaba hacerlos renegar; y mi furor llegó al extremo de perseguirlos incluso en las ciudades del extranjero» (26, 11). En realidad, más que a los cristianos perseguía a Cristo. Cegado por la luz fulgurante y derribado en tierra, por el camino de Damasco, oye una voz que lo interpela: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?»; y cuando él pregunta: «¿Quién eres, Señor?», oye que le responden: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues» (9, 3-5; 22, 6-8; 26, 13-15).

Indudablemente, nos encontramos no con una crónica, sino con una «leyenda» que, apoyándose en algunos datos tradicionales históricamente ciertos, expresa el estupor del cristianismo de los orígenes por la fuerza de la gracia del Señor Jesús, artífice de un cambio prodigioso en la vida de Pablo. Por lo demás, el propio interesado atestigua una reacción análoga de asombro y casi incrédula por parte de las comunidades cristianas de Judea, que decían: «El antiguo perseguidor predica ahora la fe que antes intentaba destruir. Y alaban a Dios por causa mía» (Gál 1, 23-24).

Ha llegado la hora de resumir los datos documentales de las cartas y del libro de los Hechos de los apóstoles. Si queremos trazar una rápida conclusión de todos ellos, podemos afirmar en primer lugar que Pablo persiguió en sus comienzos al movimiento de Jesús; estamos en la primera mitad de los años 30 y su conversión tuvo lugar en el 35. Desgraciadamente, ignoramos qué edad tenía por entonces. Un cálculo aproximativo demuestra que no debía ser muy joven, si veinte años después, precisamente cuando escribe a Filemón, confie-

sa que es un anciano (v. 9). También carecemos de toda referencia, directa o indirecta, para poder calcular cuánto tiempo duró su acción persecutoria.

Por otra parte, la valoración controvertida del testimonio de los Hechos no nos permite decir con certeza en dónde desplegó su hostilidad: ¿en Jerusalén, como sostiene su biógrafo [5], o bien fuera de Palestina, en las sinagogas helenistas de la provincia romana de Siria, en Damasco [6]? Si quisiéramos señalar una preferencia, nos inclinaríamos por la segunda solución. En efecto, según el testimonio de Gál 1, 22, el convertido Pablo era desconocido para las iglesias de Judea. De todas formas, con toda probabilidad, él la emprendió contra los judeo-helenistas, movido por un motivo concreto: no toleraba que se atacara o que se disminuyera en lo más mínimo el valor perenne e intangible de la ley mosaica y del conjunto de las tradiciones orales de marca rabínica y farisea. Realmente, algunos autores piensan que Pablo se opuso a la confesión de la mesianidad del Nazareno, un mesías crucificado y por tanto maldito de Dios, como dice un pasaje del libro del Deuteronomio (21, 23), interpretado en este sentido en Qumrân (*4QpNah* 3, 4) [7]. Pero todo lo dicho anteriormente hace creer que, dentro de las sinagogas helenistas, la manzana de la discordia era la actitud libertaria y provocativa de los seguidores de Jesús frente al culto del templo y las obligaciones rituales relativas a la circuncisión, al descanso sabático, al contacto con personas y cosas contaminantes. En resumen, el culto de la ley mosaica y la observancia integrista de sus prescripciones movieron al fariseo Pablo a oponerse a los nazarenos, desviacionistas y «herejes» [8].

Pero, en concreto, ¿con qué armas bajó al campo? La imagen del inquisidor despiadado que da caza a los discípulos de Cristo, los mete en la cárcel y los condena a muerte, forma parte de la «leyenda» de los Hechos. En realidad, los colores del cuadro aparecen mucho menos violentos. Tampoco hay que caer en el extremo opuesto de reducirlo todo a un puro ejercicio de polémica verbal [9]. Pablo, que ha-

5. Así, por ejemplo, M. Hengel en los estudios citados anteriormente.

6. Véanse últimamente las introducciones críticas de H. M. Schenke-K. M. Fischer, *Die Briefe des Paulus und die Schriften des Paulinismus,* 37-38 y de H. Köster, *Introducción al nuevo testamento, o.c.*

7. Cf. Ph. M. Menoud, *Révélation et tradition. L'influence de la conversion de Paul sur sa théologie:* Verbum Caro 7 (1953) 2-10 y recientemente A. J. Hultgren, *Paul's Pre-christian Persecutions of the Church. Their Purpose, Local and Nature:* JBL 95 (1976) 97-111.

8. Cf. U. Wilckens, *Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem:* ZTK 56 (1959) 273-293 y J. Dupont, *La conversion de Paul et son influence sur sa conception du salut par la foi, en Foi et salut selon S. Paul,* Rome 1970, 67-100 (73-78).

9. Así por ejemplo R. Bultmann, citado por A. Oepke, *Probleme der vorchristlichen Zeit des Paulus,* en *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung,* Darmstadt 1969, 410.

bló siempre de persecución, como hemos visto más arriba, debió también comprometerse en alguna acción punitiva. El reglamento interno de las sinagogas contemplaba medidas disciplinarias concretas contra los miembros culpables de desviacionismo doctrinal. Pues bien, todo hace creer que él las hizo aplicar contra los seguidores del movimiento de Jesús. Después de todo, también las menciona el libro de los Hechos: Pablo hace encarcelar y azotar a los cristianos (22, 5.19; 26, 11). Tenía que tratarse de aquellas penas que él mismo sufriría más tarde de mano de sus opositores: «Los judíos me han azotado cinco veces, con los cuarenta golpes menos uno; tres veces he sido apaleado, una vez me han apedreado» (2 Cor 11, 24-25).

Finalmente, de los testimonios convergentes de las cartas y del libro de los Hechos surge la figura de un hombre que quizás no sea exagerado llamar fanático. Se puede estar de acuerdo con W. Wrede en afirmar que en su alma había un fuego ardiente y que la raíz de su fanatismo estaba en su religión; para él la lucha contra las falsas creencias era un deber para con Dios [10]. Pero todo esto no excluye que Pablo fuera un hombre «obsesionado» [11], con tal que no se interprete esto de forma peyorativamente psicologizante. No fue ciertamente con dudas y reservas mentales como se opuso a la herejía de los nazarenos. Pero también es verdad que la defensa a ultranza de convicciones y principios esconde a menudo una secreta debilidad, precisamente hacia aquellas mismas perspectivas innovadoras y alternativas combatidas con tanta saña. De todos modos, su persona está caracterizada por fuertes sentimientos y un exuberante apasionamiento. La causa abrazada, primero el judaísmo y luego el cristianismo, ocupaba por completo su espíritu. No fue un indiferente, ni un hombre mesurado. El exceso fue su regla. El ideal griego del hombre despegado y un tanto escéptico le resultó siempre extraño.

10. W. Wrede, *Paulus,* en *Das Paulusbild, o.c.,* 6.

11. O. Kuss, *Paolo. La funzione dell'apostolo nello sviluppo teologico della Chiesa primitiva,* Cinisello Balsamo 1974, 353-354.

6

EN EL CAMINO DE DAMASCO

La admiración por el cuadro tan plástico de Caravaggio, con su primer plano del jinete derribado del caballo e iluminado por la luz deslumbrante, no debe engañarnos. La clave de lectura del cuadro y del relato de los Hechos que lo inspiró debe buscarse en la esfera de lo simbólico. En realidad, el primer biógrafo de Pablo presenta el acontecimiento de Damasco en tres ocasiones: en el capítulo 9 tenemos un relato en tercera persona; el capítulo 22 es propiamente una arenga del protagonista frente a los judíos de Jerusalén enfurecidos contra él; también es de carácter autobiográfico la apología del capítulo 26, donde el apóstol declara ante el tribunal del rey Herodes Agripa.

Es probable que el autor de los Hechos haya utilizado, aunque libremente, una antigua tradición cristiana que guardaba el recuerdo del gran convertido. A ella le debemos no sólo la indicación de la localidad, Damasco, y el nombre de un cristiano damasceno, Ananías, que acogió, bautizó e introdujo en la comunidad local al recién convertido, sino también la substancia del relato, centrado en la visión extática del Resucitado y en la curación de Pablo, cegado por la luz celestial. Si los Hechos la retrasmiten tres veces, es para ilustrar la importancia del acontecimiento. Sobre todo se sirven de ella para ilustrar el giro trascendental en la historia del cristianismo primitivo personificada en Pablo: el anuncio del evangelio sale de los límites restringidos de Palestina y emprende el camino del mundo pagano; giro trascendental debido a la iniciativa de Cristo que supo asumir en su servicio precisamente a quien lo combatía más que todos los demás. He aquí la verdadera intención de los Hechos: no se trata de que Pablo quisiera hacerse cristiano y misionero, ¡sino que tuvo que hacerse! [1].

Pero procedamos con orden en el análisis del testimonio de los Hechos [2]. En primer lugar, las tres versiones de la conversión de Pa-

1. E. Hänchen, *Die Apostelgeschichte, o.c.,* 276.
2. Cf. G. Lohfink, *La conversione di San Paolo,* Brescia 1969 y C. W. Hedrick, *Paul's Conversion/Call. A comparative Analysis of the three Reports in Acts:* JBL 100 (1981) 415-432.

blo están de acuerdo en narrar una escena de teofanía o aparición divina. Al acercarse a Damasco (a mediodía, añaden 22, 6 y 26, 13), el perseguidor quedó cegado por una luz celestial (más luminosa que la del sol, precisa 26, 13); oye una voz que le interpela: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?»; y cuando él responde: «¿Quién eres, Señor?», oye esta respuesta: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues». Los acompañantes quedan asombrados y oyen la voz, pero sin ver la luz (9, 7); por el contrario, en la versión del capítulo 22 ven la luz, pero no oyen la voz; por su parte, el capítulo 26 dice que todos cayeron por tierra juntamente con Pablo. Se trata de variantes literarias para subrayar cómo ellos no participaron de la epifanía. En efecto, ésta queda reservada para el protagonista: el mundo divino se le manifiesta y le habla una persona que pertenece a ese mundo. En aquel cara a cara entre Jesús y Pablo, revelador de la identidad del uno y del otro, están de frente el crucificado resucitado y glorificado por Dios y su perseguidor. Los símbolos de la luz deslumbradora, de la caída en tierra y de la voz forman parte del revestimiento literario de un relato de estilo epifánico, dirigido a afirmar la irrupción de lo divino en la vida y en la historia de los hombres. De manera semejante la biblia de los hebreos había narrado la aparición de Dios en el monte Sinaí (Ex 19) y antes aún a Moisés en la zarza que ardía (Ex 3).

En realidad, la luz se hizo dentro de Pablo: la luz sobre Jesús de Nazaret y la luz sobre sí mismo. Pero, para ser fieles hasta el fondo a la intención del relato de los Hechos, hay que precisar inmediatamente que no fue un puro y simple proceso de autoconciencia, sino un prodigio de la gracia. Estamos indudablemente frente a una lectura del cambio existencial del perseguidor, hecha con los ojos de la fe por el cristianismo primitivo, pero antes aún por el mismo protagonista, como se verá a continuación.

El capítulo 9 prosigue con un relato de curación. Cegado por la luz celestial y profundamente desconcertado, Pablo recupera la vista, recibe el bautismo y es acogido en la comunidad cristiana de Damasco por la intervención de un tal Ananías, iluminado también por el Señor Jesús. La literatura edificante de la época se complacía en destacar el carácter providencial de los acontecimientos más importantes. Pues bien, la conversión de Pablo era sin duda alguna uno de éstos para la Iglesia de los orígenes. Así pues, ¿cómo no ver en ella el signo tangible de la presencia operante de Cristo resucitado?

Más brevemente, el motivo de la curación y de la intervención de Ananías aparece también en la versión del capítulo 22. Pero el acento recae aquí en la misión universalista que el mismo Cristo confía al recién convertido. Este vuelve a Jerusalén y en el templo, mientras está orando, cae en éxtasis, ve al Señor Jesús y escucha su mandato: «Ve-

te, porque yo te enviaré lejos, entre los paganos» (22, 21). Por voluntad expresa de Cristo el convertido se convierte en el misionero del mundo de los lejanos. Lugar en otro tiempo de la aparición divina al profeta Isaías (capítulo 6), el santuario de Jerusalén ve ahora cómo Cristo consagra al apóstol de los incircuncisos. El autor de los Hechos es maestro en poner de relieve estas correspondencias.

Su mano se revela también en la tercera versión del capítulo 26, en donde no se habla ya ni de Ananías ni de la curación de Pablo. El sentido último de la aparición radica totalmente en la investidura divina del misionero de los paganos. Cristo le dice: «Anda, levántate y ponte en pie; me he aparecido a ti precisamente para elegirte como servidor, como testigo de que me has visto ahora y de lo que te revele en adelante. Te salvaré de tu pueblo y de los paganos, a quienes te envío para que les abras los ojos y se vuelvan de las tinieblas a la luz y del dominio de Satanás a Dios» (26, 16-18).

Si, rigurosamente hablando, el testimonio de los Hechos no puede decirse biográfico, privado como está de elementos descriptivos y del análisis psicológico del cambio de vida de Pablo, esto vale más aún del autotestimonio del interesado. En sus cartas habla de ello en varias ocasiones, pero sería inútil buscar en ellas determinaciones cronológicas o topográficas, esto es, datos de carácter autobiográfico. Más aún, simplemente, él no narra su conversión, sino que interpreta más bien como teólogo el acontecimiento de Damasco, aclarando su profundo significado en su vida de creyente y de misionero. Si queremos usar el término de autobiografía, hagámoslo así, dado que se trata de textos en primera persona; pero para evitar equívocos digamos enseguida que se trata de autobiografía teológica [3]. Podemos lamentar ciertamente que no se encuentren recuerdos precisos en el epistolario paulino; pero sigue en pie el hecho: él no muestra ningún interés por su yo privado y, si habla de sí mismo, lo hace siempre y solamente para precisar la función pública e histórica que le cupo ejercer en la historia del movimiento de Jesús y sobre todo en la actuación del proyecto divino sobre el mundo y la humanidad.

Además, su testimonio es de casi unos veinte años después de lo ocurrido. Así pues, cuando evoca aquel remoto pasado, es lógico que proyecte en él una conciencia que fue madurando en lo más vivo de una acción misionera durante veinte años. Los comienzos de un camino ¿no se hacen quizás más claros a la luz de los pasos sucesivos y

3. A propósito de Gál 1, 15-16. W. Stenger, *Biographisches und Ideal-biographisches in Gal 1, 11-2, 14,* en *Kontinuität und Einheit* (Fs. F. Mussner), Freiburg-Basel-Wien 1981, 123-140 habla de biografía ideal, pero nos parece más adecuada la caracterización que usamos.

sobre todo con vistas a la meta? Tanto más cuanto que Pablo se refiere a ello siempre y solamente para tomar postura sobre problemas de acuciante actualidad, como la legitimidad discutida de su misión apostólica y la verdad puesta en entredicho de su anuncio a los paganos libre de los condicionamientos judíos. En concreto, como polemista y como apologeta es como atestigua su cambio de vida.

Y nosotros debemos tenerlo en cuenta. Por consiguiente, de sus palabras no hemos de esperar detalles externos ni confesiones de carácter psicológico. Sin embargo, nos encontramos ante un testimonio de incalculable valor que nos permite captar, en el ánimo mismo del protagonista, el sentido de su extraordinaria aventura. Sobre todo, nos manifiesta la identidad de aquel hombre nuevo en que se ha convertido Pablo: identidad conscientemente percibida que le impulsó a desplegar una acción determinante en el desarrollo de los orígenes cristianos.

Escribiendo a la iglesia de Corinto, en donde algunos críticos, pertenecientes quizás al «partido» de Pedro, ponían en duda su autoridad apostólica, no tiene ninguna dificultad en colocarse en el número de los testigos privilegiados de Jesús resucitado: «¿No soy libre? ¿no soy apóstol? ¿es que no he visto a Jesús Señor nuestro?» (1 Cor 9, 1). Santiago y los apóstoles de Jerusalén gozaron de una aparición de Cristo, ¡pero también él!: «Por último, se me apareció también a mí, como al nacido a destiempo» (1 Cor 15, 8). Después de todo, su indignidad no hace más que destacar al máximo la fuerza de la gratuita iniciativa de Dios actuando en él: «Es que yo soy el menor de los apóstoles; yo, que no merezco el nombre de apóstol, porque perseguí a la Iglesia. Sin embargo, por favor de Dios soy lo que soy y ese favor suyo no ha sido en balde; al contrario, he rendido más que todos ellos; no yo, es verdad, sino el favor de Dios que me acompaña» (1 Cor 15, 9-10).

No cabe duda de que Pablo se refiere al acontecimiento de Damasco, interpretado por él en clave de epifanía divina y de investidura apostólica. Jesús se ha hecho presente en su vida como Señor y le ha confiado el encargo de ser su pregonero. No pensemos en una visión ocular, sino en la manifestación de la identidad misteriosa del crucificado del Gólgota, dador de vida, vencedor de las fuerzas terribles de la muerte. Si el resucitado inaugura la aurora de un mundo nuevo, Pablo es su testigo autorizado, ya que ha sido iluminado por Dios y se ha visto comprometido personalmente en aquel acontecimiento.

Por aquel mismo período escribe a las iglesias de Galacia, desconcertadas por la propaganda agresiva de algunos misioneros judeohelenistas tradicionalistas que discutían su mensaje y su persona. Decían que Pablo no era más que un arrivista, privado de autoridad, que

no podía compararse ni de lejos con los apóstoles originales de Jerusalén, de los que dependía en todo y para todo. Así pues, ¿cómo habrían de creerle cuando, en contra de la iglesia-madre de Jerusalén, se ponía a predicar que los paganos convertidos a Cristo quedan libres del rito de la circuncisión? Su reacción parece decidida: es apóstol por encargo directo de Cristo (Gál 1, 1); su evangelio tiene un origen inmediatamente divino, porque se lo ha revelado el propio Señor: «Os advierto además, hermanos, que la buena noticia que yo os anuncié no es invento humano; porque tampoco a mí me la ha transmitido ni enseñado ningún hombre, sino una revelación de Jesús como Mesías» (Gál 1, 11-12). Si Pedro llegó a confesar a Jesús hijo de Dios por iluminacion del Padre celestial (cf. Mt 16, 17), él no es menos: «Cuando aquel que me escogió desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia se dignó revelarme a su Hijo para que yo lo anunciara a los paganos...» (Gál 1, 15-16).

Es necesario precisar el significado del término bíblico «revelación» *(apokalypsis)*, «revelar» *(apokalyptō)*, propio de la literatura apocalíptica. Sirve para indicar el desvelamiento del mundo nuevo que habrá de sustituir al actual, destinado a la destrucción al estar irremediablemente dominado por el mal y por la muerte. Pues bien, haciendo suyo el lenguaje de los apocalípticos, Pablo afirma que el Altísimo lo ha aferrado en la hora decisiva de la historia humana que ha sonado con Cristo. En este sentido concreto: lo ha llevado a comprender la identidad escondida de Jesús de Nazaret y le ha confiado la misión de proclamarlo en el mundo de los que están lejos y perdidos como Hijo de Dios, es decir, como único camino de salvación para todos.

Y si su vida aparece claramente dividida entre el pasado de judío fanático y perseguidor del movimiento de Jesús y el presente de creyente y apóstol de Cristo, no hay que desconocer la existencia de una continuidad subterránea[4]. Ya antes de nacer fue escogido por Dios, como Jeremías consagrado profeta desde el seno materno (1, 5), y como el anónimo «siervo de Dios» llamado por Yahvé cuando estaba aún en el vientre de su madre (Is 49, 1). Nos choca semejante predestinacionismo, es inútil esconderlo, pero antes de emitir un juicio negativo sobre él conviene que nos esforcemos en comprenderlo. En realidad, Pablo pretende decir solamente esto: Dios se le ha adelantado; el cambio de su vida no se reduce a una opción personal autónoma, sino que Cristo lo ha conquistado. En una palabra, todo es gracia en su existencia, tanto los días luminosos como las noches oscuras. No se considera un *self-made-man,* sino un prodigio de

4. Cf. el estudio antes citado de W. Stenger.

las nuevas fuerzas de vida y de creatividad que ha suscitado en la historia Jesucristo resucitado.

El único dato cronológico del testimonio de Gál es la indirecta determinación temporal del acontecimiento de Damasco, tres años antes de la primera visita a Jerusalén (Gál 1, 18), que se sitúa entre el año 37 y el 39 (cf. 2 Cor 11, 32), como hemos indicado más arriba. Nos encontramos por tanto alrededor del año 35.

También es de tono polémico el tercer texto epistolar en donde se evoca el acontecimiento de Damasco. Pablo se enfrenta a otros críticos que intentaban abrirse paso en su iglesia de Filipos, jactándose de la nobleza religiosa de sus orígenes judíos. Él puede jactarse de lo mismo: «Si algún otro piensa que puede hacerlo, yo mucho más: circuncidado a los ocho días de nacer, israelita de nación, de la tribu de Benjamín, hebreo de pura cepa y, por lo que toca a la ley, fariseo; si se trata de intolerancia, fui perseguidor de la Iglesia; si de la rectitud que propone la ley, era intachable» (Flp 3, 4b-6). Pero añade enseguida: precisamente estos títulos de orgullo se convirtieron en motivos de *handicap,* cuando descubrió una nueva escala de valores a que atenerse. Mejor dicho, Cristo le abrió los ojos y, una vez conocido él, sus criterios de valoración se vieron simplemente invertidos. Este pasaje vale la pena citarse por entero: «Sin embargo, todo eso que para mí era ganancia, lo tuve por pérdida comparado con el Mesías; más aún, cualquier cosa tengo por pérdida al lado de lo grande que es haber conocido personalmente al Mesías Jesús mi Señor. Por él perdí todo aquello y lo tengo por basura con tal de ganar a Cristo e incorporarme a él, no por tener la propia rectitud que concede la ley, sino la que viene por la fe en el Mesías, la rectitud que Dios concede como respuesta de la fe» (Flp 3, 7-9).

El cambio no podía ser más completo. K. Barth lo sintetiza con admirable eficacia: «La altura en que me erguía, no es sino un abismo; la seguridad en que vivía es perdición y la claridad que me rodeaba no es más que tiniebla» [5]. Pero no hemos de pensar en un proceso de autoanálisis que, por su fuerza intrínseca, desembocara en una inversión de perspectivas. Pablo se convirtió en otro a través de la experiencia mística de su encuentro con Cristo. Alcanzó la verdad de su ser por medio del conocimiento del Resucitado. O mejor dicho, el mismo Cristo se le impuso como medida absoluta de los valores: «No es que ya haya conseguido el premio o que ya esté en la meta; sigo corriendo a ver si lo obtengo, pues el Mesías Jesús lo obtuvo para mí» (Flp 3, 12).

5. Citado en G. Bornkamm, *Pablo de Tarso,* Sígueme, Salamanca ^{3}1987, 49.

Es necesario insistir en la riqueza de estos pasajes. Pablo ha llegado a la siguiente persuasión: los caminos que no parten de Jesús y no conducen a él son equivocados, prescindiendo de la rectitud subjetiva de las personas que los recorren. En efecto, él es el único camino por donde es posible llegar a metas positivas. ¿Acaso el fervoroso y generoso Pablo no vivía de buena fe, no observaba con convicción y sinceridad la ley dada por Dios en el Sinaí, no se sentía en el buen camino cuando perseguía a los desviacionistas seguidores de Jesús? Ciertamente, pero su adhesión a la causa y a los mandamientos del Altísimo era una ilusión anacrónica, como les dirá él mismo a sus connacionales en Rom 10, 2: «Que tienen fervor religioso, lo declaro en su honor; pero mal entendido». Con Jesús muerto y resucitado, por iniciativa divina se han cambiado las tornas; ahora ya no hay más que un solo camino capaz de conducir a Dios y a la plenitud de la vida: la aceptación real de Cristo. El culto a la ley divina, la confianza en las propias prestaciones religiosas, éticas y rituales, todo eso no cuenta ya para nada [6].

Dicho en términos no religiosos, el código de la gratitud, no el de lo debido, es el que rige los caminos de los hombres hacia la verdad. No es la persona autocrática, mónada privada de puertas y ventanas, microcosmos autosuficiente, la que está en el camino justo frente a Dios —así pensamos que hay que interpretar el concepto paulino de «justicia» *(dikaiosynē)*—, sino el hombre que se abre al don ajeno, el que responde en la misma longitud de onda del intercambio gratuito, el que reconoce su dependencia de Dios y de los demás, el que sabe decir gracias, el que renuncia a pretendidos títulos de superioridad, el que deja de jactarse con orgullo de sí mismo y de despreciar con desdén a los demás.

En resumen, Dios le ha abierto los ojos para comprender el mensaje de la parábola del fariseo y del publicano (Lc 18, 10-14). He aquí el relato de Jesús: dos hombres suben a rezar al templo, uno fariseo y el otro publicano; puesto en pie ante el altar, el primero da gracias al Altísimo por ser un hombre superior a los demás, que observa escrupulosamente los mandamientos, distinto de aquel paria publicano que, allá en el fondo, inclinado en tierra, consciente de su pecado, golpeándose el pecho, invoca el perdón. Pues bien, dice Jesús, miradlos bien cuando salgan del templo: para Dios el publicano es precisamente el que está en buen camino, pero no el fariseo.

6. Cf. U. Wilckens, *Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem:* ZTK 56 (1959) 273-293 y J. Dupont, *La conversion de Paul et son influence sur sa conception du salut par la foi,* en *Foi et salut selon S. Paul,* Rome 1970, 62-100.

Pablo, sin embargo, no representa un caso único; su historia tiene un valor paradigmático para toda la humanidad. Su conversión del fariseísmo a Cristo y del código de lo debido al de lo gratuito es la última posibilidad que se le ofrece a cada individuo para que pueda estar realmente en el buen camino. En el pasaje citado de la carta a los Filipenses él no relaciona el acontecimiento de Damasco con su misión apostólica; lo que le interesa ante todo es aclarar la esencia de la fe cristiana, afirmando que todo lo que es verdad para él tiene que serlo también para todo creyente [7].

Para concluir, estamos muy lejos del *cliché* de la conversión entendida de forma moralista. Pablo no era un pecador arrepentido que hubiera encontrado el sendero del bien después de haber recorrido los del mal. Mucho menos era un agnóstico que hubiera llegado a aceptar a Dios y una visión religiosa de la realidad. La suya, si se quiere hablar de conversión, fue una conversión a Cristo, descubierto con los ojos de la fe como clave de bóveda del destino humano.

El acontecimiento de Damasco tampoco fue una experiencia privatista, sino que tiene una dimensión pública: Pablo se convirtió a Cristo convirtiéndose al mismo tiempo a la misión cristiana en el mundo. Su descubrimiento vale para todos y ha de ser proclamado a todos. O mejor dicho, Dios lo tomó a su servicio llamándolo al apostolado. Dice muy bien el judío L. Baeck: «El hombre griego no tenía a ningún Dios que lo tomase en su servicio y lo mandase como enviado. Sólo el hombre judío es consciente de que una revelación contiene una misión» [8].

Los testimonios analizados no nos permiten trazar el camino psicológico que siguió. ¿Qué factores ambientales influyeron en él? No se nos dice; todo se atribuye a la intervención transcendente de Dios [9]. ¿Hemos de pensar en una larga maduración o se trató de un relámpago imprevisto y sin preparar? El interrogante sigue sin respuesta. Lo que podemos decir sin miedo a equivocarnos es que Pablo manifiesta la psicología del convertido: adhesión totalizante a la nueva causa y denuncia polémica de la falsedad de la causa que antes había abra-

7. Cf. J. Dupont, *art. cit.*, 71.

8. L. Baeck, *Der Glaube des Paulus*, en *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1969, 568. Nótese, sin embargo, que Epicteto habla del filósofo como heraldo divino, mensajero de los dioses y observador del mundo humano por encargo divino: *aggelos kai kataskopos kai kēryx tōn Theōn* (*Diatr.* 3, 22, 69); si en Eleusis hay un heraldo de Dios, también el filósofo es su heraldo (*Diatr.* 3, 21, 13); y también, el filósofo «ha sido enviado por Dios a los hombres como mensajero *(aggelos)*» (*Diatr.* 3, 22, 23).

9. W. Wrede nota oportunamente que Pablo no sabe nada de su decisión, sino sólo de la misión divina (*Paulus, o.c.*, 12).

zado; conciencia fuerte e inquebrantable de haber hecho una opción justa; seguridad y coraje en medio de las adversidades y de las críticas tenaces. Su fe, fruto de un descubrimiento personal, aparece fresca y apasionada. Por otra parte, no se puede negar una cierta dosis de intolerancia, que comentaremos más adelante.

7

EL MAYOR MISIONERO DEL CRISTIANISMO NACIENTE

La exaltación del genial teólogo y del vivaz escritor de epístolas no debe hacernos olvidar el hecho de que Pablo fue ante todo un hombre de acción. Seríamos injustos con él si lo limitásemos a su papel de pensador, que lo era ciertamente. Pero lo mejor de sí mismo lo dio sin duda en el campo de la misión cristiana. Sobre todo si se tiene en cuenta que su teología es una teología misionera, aplicada a los problemas vitales del anuncio evangélico y de la existencia de las comunidades[1].

1. *La propaganda en el mundo antiguo*

Es necesario precisar que los caminos del imperio eran recorridos en aquella época por numerosos propagandistas de doctrinas religiosas y filosóficas. Misionero itinerante, Pablo estaba por consiguiente en buena compañía: visto desde fuera, podía muy bien confundirse con uno de tantos portadores de mensajes de salvación y de verdad.

En ámbito pagano nuestra atención se dirige ante todo a los predicadores estoico-cínicos que nos describe Dión Crisóstomo de Prusa (40-115 d.C.) en sus *Oraciones*[2]. No tenían reparos en bajar a la plaza pública, en contacto directo con la gente, interpelándola en un lenguaje vivo y dialógico (la diatriba). Se distinguían de los filósofos residentes, que Dión compara con los atletas que se niegan a medir sus fuerzas en el estadio. Pero no todos ellos gozaban de buena fama; no faltaban entre ellos personas que abusaban de la buena fe de la gente

1. Ha llamado la atención sobre ello W. Wiefel, *Die missionarische Eigenart des Paulus und das Problem des frühchristlichen Synkretismus:* Kairos 17 (1975) 218-231.
2. Cf. A. J. Mahlerbe, *«Gentle as a Nurse»: The Cynic Background to I Thess II:* NT 12 (1970) 203-217.

sencilla, sacándole el dinero y buscando una gloria barata, dispuestos para ello a recurrir a las artes de la adulación y del engaño. Podemos sin embargo reconocer a los mejores en el retrato ideal que nos pinta también Dión Crisóstomo, en quienes subraya como características las dotes de la filantropía, de la benevolencia extraordinaria, de la pureza de intención, de la franqueza de palabra, del desinterés, de la conciencia lúcida de ser enviados de la divinidad.

Por su parte, también el judaísmo estaba dotado de un excelente espíritu misionero. En el plano de la propaganda ideológica [3] asistimos a la afirmación de la superioridad del monoteísmo hebreo, a la demostración de la nobleza de los valores éticos encerrados en la ley mosaica y a la glorificación de Abrahán como figura religiosa de valor universal. Con desenvoltura apologética se llegaba a decir que hasta en el terreno filosófico los hebreos podían jactarse de una tradición de sabiduría humanística no inferior a la griega. Por el contrario, la praxis misionera auténtica veía en primera fila a los fariseos con su activismo típico. Del gran rabino fariseo Hillel conocemos la famosa frase de apertura misionera: «Sé un discípulo de Aarón, amando la paz y buscando la paz, amando a las criaturas y conduciéndolas a la ley» (*Abôt* I, 12). El mismo Jesús atestigua su celo misionero: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que recorréis el mar y la tierra para hacer un solo prosélito!» (Mt 23, 15). No repetiremos aquí todo lo que ya se dijo de las sinagogas, centros de difusión del credo judío [4].

Pero también la propaganda cristiana anticipó la entrada en escena de Pablo [5]. Realmente Pablo no fue ni el único ni el primer misionero del cristianismo de los orígenes. Siguiendo el ejemplo de Jesús de Nazaret, los primeros creyentes de lengua aramea desplegaron por Palestina una intensa actividad de anuncio del reino de los cielos y de urgente llamada a la conversión. A ellos se debe la creación de comunidades cristianas en Judea y en Galilea, de cuya existencia nos hablan algunas anotaciones de paso del libro de los Hechos (8, 1; 9, 31) [6].

3. Cf. D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike,* Neukirchen 1964; H. Conzelmann, *Heiden-Juden-Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit,* Tübingen 1981, 121-218.

4. C. H. Dodd, *Saint Paul aujourd'hui,* Paris 1964, 57 habla de «imperialismo espiritual», pero parece ser un juicio expresado con los ojos de hoy.

5. Cf. F. Bovon, *Pratiques missionaires et communication de l'Evangile dans le christianisme primitif:* RTP 114 (1982) 369-381.

6. Véase a este propósito el óptimo estudio de G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús,* Santander 1979.

Particularmente activos se mostraron los judeo-cristianos de lengua griega, naturales de la diáspora pero residentes en Jerusalén, en donde constituyeron muy pronto una comunidad distinta de la de los discípulos históricos de Jesús [7]. Nos referimos al grupo reunido en torno a Esteban: decapitado su líder y disperso por la primera persecución, emprendió la evangelización de Samaría y sobre todo de Siria. De esta manera el mensaje cristiano traspasaba los límites de Palestina. Es sobre todo el espíritu emprendedor de estos misioneros anónimos al que se debe la apertura al mundo de los paganos, admitidos a formar parte del movimiento de Jesús como incircuncisos, sobre la base de la adhesión a Cristo y a sus enseñanzas. Los Hechos nos hablan de ellos en una sucinta noticia digna de crédito, mencionando la aportación decisiva de Bernabé, hombre de gran prestigio en el cristianismo primitivo (11, 19-24). En Damasco, en Tarso y sobre todo en Antioquía de Siria nacieron entonces comunidades cristianas mixtas, en las que cohabitaban unidos en la misma fe circuncisos e incircuncisos. La desvinculación de la sinagoga se va realizando debido a la reivindicación de que Jesús muerto y resucitado ha puesto fin al culto del templo de Jerusalén y a las prescripciones rituales típicas del judaísmo, como el descanso sabático, la circuncisión, la abstinencia de alimentos contaminados.

Pues bien, es precisamente esta ala emprendedora del primer cristianismo la que preparó el terreno a la incisiva actividad misionera de Pablo. Es verdad que la experiencia mística de Damasco le dio una conciencia nueva de sí mismo y una percepción profunda del sentido de la historia humana. Pero es a las primeras comunidades cristianas de Siria a las que hay que atribuir el mérito de haber creado las condiciones ambientales y concretas de su integración activa en el movimiento de Jesús. La explicación teológica, con su apelación indemostrable a la llamada de Dios y a la epifanía del Resucitado, no puede ni debe hacer inútil la búsqueda de aquel contexto histórico en que Pablo se convirtió en el mayor misionero del cristianismo de los orígenes. Y no menguamos en nada la originalidad de su acción si decimos que le debió mucho a la vanguardia helenista judeo-cristiana.

7. Cf. M. Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission:* NTS 18 (1971) 15-38 y *Zwischen Jesus und Paulus. Die «Hellenisten», die «Sieben» und Stephanus:* ZTK 72 (1975) 151-206.

2. *La descripción de los Hechos*

No son pocas las informaciones particulares y detalladas que el libro de los Hechos nos ofrece de la actividad misionera de Pablo. Los centros que tocó fueron en primer lugar Damasco, Tarso y Antioquía en la provincia romana de Siria; luego Chipre y la Anatolia sur-oriental; más tarde las ciudades de Filipos, Tesalónica, Berea, Atenas y Corinto en Europa; finalmente, Efeso, capital de la provincia romana de Asia. No faltan datos concretos sobre la duración de la presencia del apóstol: un año en Antioquía (11, 26); un año y seis meses en Corinto (18, 11); dos años y tres meses requirió la evangelización de Efeso (19, 8 y 10), aunque la estancia completa duró tres años (20, 31); tres meses en Grecia al final del último viaje misionero (20, 3). También se destacan con complacencia los nombres de sus numerosos colaboradores: Bernabé, Juan Marcos, Sila, Timoteo, Aquila y Priscila, Apolo, Crispo, Sóstenes. A su vez, los compañeros de su último viaje a Jerusalén fueron Sopatro, Aristarco, Segundo, Gayo, Timoteo, Tíquico y Trófimo (20, 4-5). Se detalla particularmente el mapa de sus viajes; baste mencionar la lista tan copiosa de las localidades que tocó Pablo en su camino hacia la ciudad santa al final de la misión europea y asiática (20, 3-21, 16). Finalmente, son dignas de fe las valoraciones sobre el éxito o sobre el fracaso conseguido por la predicación del apóstol. Este creó florecientes comunidades en Filipos, Tesalónica, Corinto y Efeso, mientras que fracasó en Atenas. La adhesión de los paganos, muy prometedora, sirvió de contraste al rechazo de muchos judíos, hostiles a su persona.

Se trata, en realidad, de datos que el autor obtuvo de las tradiciones locales y quizás de un diario de viaje de un testigo directo. Su carácter neutro de noticias sin ninguna funcionalidad en orden al objetivo teológico del libro comprueba su credibilidad histórica. Por el contrario, el cuadro de conjunto de la acción misionera de Pablo se resiente de la mano del escritor. En efecto, a su arte de composición se debe la idea directriz de ordenar el material según el esquema convencional de una serie de viajes: el primero a Chipre y al sur-este de Anatolia (capítulos 13-14); el segundo, partiendo de Antioquía y Siria y acabando en Europa (15, 36-18, 17); el tercero con epicentro en Efeso (capítulo 19), sin hablar del viaje de Grecia a Jerusalén (20, 3-21, 16) y del que lo llevó a Roma (capítulos 27-28). Pues bien, Pablo fue ciertamente un predicador itinerante, aunque no se pueda decir que pasó de ciudad en ciudad en una frenética galopada. Si esto corresponde a la idea teológica del autor de los Hechos, que intenta describir la «carrera» de la palabra de Dios en el mundo, su misión se presenta bajo una luz distinta en las cartas paulinas. Los viajes son sola-

mente traslados desde un centro urbano a otro, en donde el apóstol se detiene largamente para anunciar el evangelio y echar bases sólidas a comunidades maduras y autosuficientes. En resumen, más que por los viajes la misión paulina está caracterizada por la permanencia en algunas grandes ciudades, como Filipos, Tesalónica y sobre todo Corinto y Efeso, verdaderas estaciones misioneras y puntos de irradiación del evangelio en las regiones respectivas [8].

Un esquematismo más evidente todavía en el libro de los Hechos es la anotación repetida de que Pablo dirigió el mensaje cristiano en primer lugar a los judíos, dirigiéndose a los paganos solamente después del rechazo de aquellos. Esta estrategia, en realidad, forma parte del proyecto divino según el cual el pueblo judío tiene un derecho de precedencia; y es por su culpa —subraya el autor— por lo que el judaísmo oficial incrédulo se ve ahora excluido de la Iglesia. En forma de tesis, esta perspectiva aparece con toda claridad en las palabras de Pablo y de Bernabé a los judíos incrédulos de Antioquía de Pisidia: «Era menester anunciaros primero a vosotros el mensaje de Dios, pero como lo rechazáis y no os consideráis dignos de la vida eterna, sabed que vamos a dedicarnos a los paganos» (13, 46). Pero el testimonio de las cartas de Pablo nos permite decir que él, desde el principio, comprendió su misión como evangelización del mundo pagano.

Por otra parte parecen dignos de crédito los Hechos cuando señalan en las sinagogas de la diáspora el lugar privilegiado escogido por Pablo para encontrarse con los paganos. Efectivamente, en las filas de los prosélitos del judaísmo es donde obtuvo mayor número de seguidores y las adhesiones más sinceras al mensaje evangélico [9].

Un juicio aparte merece la propensión de los Hechos a hacer consistir la actividad misionera de Pablo en discursos de estructura bien construida (13, 16-41; 17, 22-31; 20, 18-35) y en esplendentes gestos milagrosos (13, 4-12; 14, 8-10; 16, 25-28; 20, 7-12). Pero aquellos reflejan más bien la concepción teológica del autor del libro, mientras que éstos tienen la finalidad de subrayar la presencia de Dios en la acción del gran misionero. De todas formas, no es con estas páginas brillantes del paulinista anónimo de finales del siglo I como podemos reconstruir el trazado histórico de la misión paulina.

Finalmente, también son evidentes las lagunas. Los Hechos no conocen para nada a Tito, colaborador importante del apóstol. La evangelización de Galacia aparece tan sólo en un versículo como un hecho que se presupone: «Pasado algún tiempo, emprendió otro viaje

8. Cf. W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos,* Salamanca 1988, 51 ss.
9. Cf. W. Wiefel, *art. cit.,* 230-231 y H. Conzelmann, *Le origini del cristianesimo,* Torino 1976, 94.

y fue recorriendo por etapas la región de Galacia y Frigia, confortando a todos los discípulos» (18, 23; cf. 16, 6). Y sobre todo el libro no dice prácticamente nada sobre la vida de las comunidades cristianas paulinas, que por el contrario aparece en primer plano en las cartas.

La verdad es que, aunque no le guste al historiador, nos encontramos más bien ante una obra teológica que ante una biografía. No privada de material histórico, exalta el papel de Pablo, que es el que garantiza el cristianismo al que pertenece el autor: un cristianismo de lengua griega, separado de la sinagoga, que vive en el vasto mundo del imperio romano.

3. *Las etapas principales*

La retrospectiva de la carta a los Gálatas (1, 15 - 2, 14) contiene por desgracia tan sólo algunos datos escuetos. Inmediatamente después de su conversión, Pablo se dirigió a Arabia, muy probablemente a la región sur-oriental de Damasco que pertenecía al reino de los nabateos y en donde florecían las ciudades de Pella, Gerasa, Filadelfia y Bostra [10], para volver luego a Damasco. Después de tres años hizo una brevísima visita a Pedro en la ciudad santa del judaísmo. Más tarde se dirigió a Siria y a Cilicia. Posteriormente, después de 14 años de su primera visita a Jerusalén, estuvo como protagonista en el concilio de Jerusalén. Más aún, en el choque con Pedro en Antioquía ocupó el primer lugar en la escena. Substancialmente el testimonio de los Hechos concuerda con lo anterior: Pablo predicó en Damasco (9, 19-25); se dirigió a Jerusalén (9, 26-29); estuvo algún tiempo en Tarso (9, 30); finalmente, fue introducido por Bernabé en la iglesia de Antioquía de Siria (11, 25-26); primer viaje misionero (13-14); concilio de Jerusalén (15).

La extensión del período que aquí se traza, diecisiete años poco más o menos [11], contrasta con la escasez de noticias sobre la activi-

10. ¿Estuvo allí como ermitaño entregado a la meditación, o bien como misionero activo en el anuncio del evangelio? La primera solución aparece mucho menos probable que la segunda. Afirma con energía G. Bornkamm: «Es un error representarse esa estancia del apóstol allí, que debió durar de dos años y medio a tres años, como un tiempo de soledad monacal, durante el cual se habría preparado, con la meditación, a la actividad que había de desplegar más tarde. Este cuadro, fruto de la fantasía y coloreado con rasgos edificantes tomados del anacoretismo de la Iglesia antigua, no está justificado por la autodeclaración de Pablo y se opone a la orden de predicar, clara y explícitamente expresada» (*Pablo de Tarso,* Sígueme, Salamanca [3]1987, 62).

11. Pensamos que los dos períodos de tiempo señalados en Gál 1, 18 («Luego, después de tres años (de la conversión) subí a Jerusalén para visitar a Kefas» y 2,1 («Luego, después de catorce años subí de nuevo a Jerusalén» para el concilio) deben sumarse entre sí. De todas formas, puede haber cierta oscilación a la hora de sumar los años, según Pablo contara o no en su enumeración el año del comienzo y el año de conclusión del número computado. Así los diecisiete años (3 + 14) podría también reducirse a quince.

dad misionera de Pablo. Es verdad, el libro de los Hechos describe largo y tendido la expedición evangelizadora de Pablo y Bernabé en Chipre y en las regiones sur-orientales de Anatolia (capítulos 13-14). Pero los eruditos reconocen el carácter recopilatorio de estos capítulos de la obra, que intenta preparar el terreno a la discusión del concilio de Jerusalén [12].

En realidad, creemos que puede decirse que los primeros pasos de Pablo como misionero fueron de escasa eficacia. Después de todo, dado su pasado, no le resultaba fácil integrarse en el movimiento de Jesús. De hecho, la carta a los Gálatas (1, 22) y los Hechos (9, 26-30) están de acuerdo en destacar las dificultades que encontró para que lo aceptasen la iglesia de Jerusalén y las comunidades cristianas de Judea.

La situación cambió cuando Bernabé lo introdujo en la iglesia antioquena, que lo elegiría como representante suyo (Hech 11, 30 y 15, 1-2) y lo mandaría sobre todo como misionero bajo la dirección del gran líder (Hech 13, 1-3). Pablo se afirma como misionero comprometido en el anuncio del evangelio al mundo pagano y se convierte en una figura de relieve en el cristianismo siriaco de lengua griega a comienzos de los años 40. Pero, en honor a la verdad, es preciso admitir que siguió estando entonces en segundo plano, a la sombra del gran Bernabé, con el que realmente se muestran poco justos los Hechos cuando exaltan tanto a Pablo que lo consideran, de hecho, como jefe de la expedición misionera. Es él el que se enfrenta en Chipre con el mago Elimas (13, 9ss); el discurso a los judíos de la diáspora de Antioquía de Pisidia se pone en sus labios (13, 16ss); por su intervención se realiza la curación de un inválido (14, 8-10). Al mismo Pablo le gusta ponerse en primer lugar, pero a pesar de su protagonismo reconoce el papel decisivo de Bernabé (Gál 2, 9-10; 1 Cor 9, 6). Y si es verdad que el discípulo superó al maestro, hemos de admitir que esto sucedió más tarde.

Probablemente, los diecisiete años poco más o menos transcurridos desde la conversión hasta el concilio de Jerusalén comprenden también la evangelización de Galacia, de Macedonia y de Acaya, que el libro de los Hechos coloca después de la asamblea jerosolimitana, pero un atento análisis de Gál 1, 15 - 2, 14 permite fecharla antes, como hemos señalado en el capítulo sobre la cronología. Pablo toma consigo a Silas o Silvano y se adentra en la península de Anatolia (Hech 15, 36 ss). En Listras de Licaonia se les incorpora Timoteo (Hech 16, 1-3). Con toda probabilidad, en este momento hay que colocar la evangelización de Galacia, que el protagonista recuerda de esta manera:

12. Cf. E. Hänchen, *Die Apostelgeschichte,* Göttingen ^{5}1965, 379.

«Recordáis que la primera vez os anuncié el evangelio con motivo de una enfermedad» (Gál 4, 13). Pero la verdadera meta es Europa. El autor de los Hechos, consciente de la importancia histórica del acontecimiento, para darle el relieve debido, narra una visión celestial: un macedonio se le aparece a Pablo conjurándole para que zarpe hacia Macedonia (16, 9). La misión se desarrolla bajo la guía providencial de Dios. En territorio europeo la campaña tiene éxito (Hech 16, 11-18, 18 y 1 Tes 2, 1-3, 10); en la Grecia septentrional, precisamente en las ciudades de Filipos, de Tesalónica y de Berea, surgen comunidades constituidas predominantemente por pagano-cristianos. Pablo experimenta también la oposición tenaz de los judíos de la diáspora. Prosigue hacia Atenas, pero sin conseguir allí resultados apreciables. El autor de los Hechos aprovecha, sin embargo, el recuerdo tradicional de la venida del apóstol a esta ciudad, tomada como símbolo de la cultura griega, para poner en sus labios un discurso admirable de apertura irénica al mundo de los filósofos y de los sabios (17, 22-31), definido justamente como «una muestra de habilidad de Lucas, no de Pablo» [13]. Llega luego a Corinto, capital de la provincia romana de Acaya, que comprendía la Grecia central y meridional, donde permanece dieciséis meses (Hech 18, 1-11), en los años 49-51 (o también 50-52), como se estableció anteriormente. Allí da origen a una comunidad muy viva que, no sin dificultades ni desviaciones, intentará vivir el evangelio de Cristo en el nuevo ambiente cultural. De esta forma la fe cristiana hace su entrada en el mundo griego. Y desde la ciudad del istmo escribe enseguida a los cristianos de Tesalónica (1 Tes 3, 1-10); es el escrito más antiguo de los orígenes cristianos.

Dos hechos cruciales, de signo opuesto, marcan entonces la acción misionera de Pablo: el concilio de Jerusalén (Gál 2, 1-10 y Hech 15) y el choque con Pedro en Antioquía de Siria (Gál 2, 11-14) [14]. El primero fue provocado por una crisis muy grave que estalló dentro del cristianismo de los orígenes. ¿En qué condiciones pueden los paganos entrar a formar parte de la Iglesia de Cristo y esperar en la salvación? ¿Bastará con que crean en Jesús aceptando su enseñanza, o tendrán que hacerse circuncidar además de eso? La comunidad aramea de Jerusalén se portaba en todo según el estilo de vida judío, mientras que la iglesia de Antioquía acogía a los convertidos del paganismo sin exigirles la circuncisión, en una palabra, sin judaizarlos. To-

13. Cf. H. Conzelmann, *Le origini del cristianesimo, o.c.,* 140.

14. Cf. T. Holtz, *Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus:* NT 16 (1974) 110-148; U. Borse, *Paulus in Jerusalem,* en *Kontinuität und Einheit* (Fs. F. Mussner), Freiburg-Basel-Wien 1981, 43-64; R. Pesch, *Das Jerusalemer Abkommen und die Lösung des Antiochenischen Konflikts, ibid.,* 105-122; A. Storbel, *Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites, ib.* 81-104.

davía era más decidida la praxis misionera de Pablo en Galacia y en Europa. Pero los judeo-cristianos más nacionalistas se opusieron a esta apertura. En la discusión encendida que esto provocó Pablo tuvo la ocasión de hacer valer sus méritos como brillante defensor del principio de la libertad de los pagano-cristianos del yugo de la ley judía.

El mismo recuerda con tonos de dura polémica los términos del contraste en el centro de la conferencia eclesial de Jerusalén, reunida para resolver el problema: «Ni siquiera obligaron a circuncidarse a mi acompañante, Tito, aunque era griego. Se debía la cosa a aquellos intrusos, a aquellos falsos hermanos que se infiltraron para acechar nuestra libertad —ésa que tenemos gracias al Mesías Jesús—, con intención de esclavizarnos. Ante aquéllos ni por un instante cedimos dejándonos avasallar, para que la verdad de la buena noticia siguiera con vosotros» (Gál 2, 3-5). La versión de los Hechos está de acuerdo con la carta a los Gálatas, aunque indica que Pablo y Bernabé participaron en el concilio como representantes de la iglesia antioquena, que los mandó a Jerusalén para obtener de la iglesia-madre el reconocimiento de su praxis misionera (15, 2). Este objetivo quedó plenamente conseguido. Pero Pablo, no contento con una solución práctica y además limitada al problema particular de la valiente iniciativa de la comunidad de Antioquía, mirando hacia el futuro, interpretó la decisión del concilio como aceptación en línea de principio de la libertad de los pagano-cristianos.

Además, a diferencia de los Hechos el apóstol recuerda cómo en Jerusalén obtuvo pleno reconocimiento de su carisma de adelantado de la misión a los paganos, semejante al carisma de Pedro como cabeza de la evangelización de los judíos (Gál 2, 7-8). Y no sólo esto, sino que subraya cómo el concilio de Jerusalén concluyó con un acuerdo solemne que apreciaba las tareas de los diversos protagonistas: «Recibiendo el carisma que he recibido, Santiago, Pedro y Juan, los respetados como pilares, nos dieron la mano a mí y a Bernabé en señal de solidaridad, de acuerdo en que nosotros nos dedicáramos a los paganos y ellos a los judíos» (Gál 2, 9).

Finalmente, en su relato autobiográfico, llama la atención sobre el hecho de que no se le impuso ninguna cláusula restrictiva (Gál 2, 6). El libro de los Hechos, por el contrario, relaciona con el concilio de Jerusalén la promulgación de un decreto impositivo de ciertas restricciones a la libertad de los convertidos del paganismo (15, 23-29). Pero probablemente el autor trasladó a este lugar una intervención posterior de la iglesia jerosolimitana, que quizás tuvo lugar tras el choque de Antioquía, debido a la necesidad de regular las relaciones entre circuncisos e incircuncisos en el interior de las comunidades cris-

tianas mixtas. Pablo no habla de esta intervención. ¿Por qué? ¿Es que no la conocía o que discutía su valor? No lo sabemos.

El concilio de Jerusalén, que hemos fechado en el 51 o el 52, no logró de todas formas concluir la partida definitivamente. El ala más refractaria del judeo-cristianismo no lo tendrá en cuenta o, más probablemente, interpretará sus decisiones de forma minimista, lanzándose a una contra-misión en las iglesias paulinas de Galacia para imponer en ellas la circuncisión y la observancia de las normas rituales judías. Sobre todo, el concilio no se había enfrentado con el problema de las condiciones necesarias para una coexistencia pacífica entre los circuncidados y los incircuncidados dentro de la misma comunidad cristiana. De hecho, poco después [15], Pablo chocó con Pedro precisamente a propósito de esta cuestión práctica (Gál 2, 11-14). Bajo la presión de algunos innominados que apelaban a la autoridad de Santiago, cabeza de la iglesia de Jerusalén, defensores de una actitud rígida de separación frente a los hermanos incircuncidados que en cuestión de alimentos no observaban las reglas ascéticas de la tradición judía, Pedro dejó de compartir la mesa con los pagano-cristianos. El ejemplo del prestigioso apóstol llegó a contagiar a Bernabé y a otros judeo-cristianos de Antioquía. Pablo no vaciló entonces en criticar con dureza a Pedro, acusándolo de volver a cuestionar el principio de la libertad de los convertidos del paganismo. Una acusación quizás injusta, ya que Pedro y Bernabé, preocupados por la unidad de la Iglesia, podían considerar como precio no demasiado caro un compromiso de carácter pastoral. Pero no pensaba lo mismo Pablo, movido por una intransigencia inflexible por «la verdad del evangelio», según dice él mismo. Vistas las cosas en esta perspectiva, parece que es posible afirmar que la acción de Pablo demostró su clarividencia a largo alcance. La fatigosa liberación del mensaje cristiano de todo el peso condicionante de la cultura judía era ciertamente una causa noble, digna de una defensa a ultranza.

El relato de la carta a los Gálatas no dice nada del éxito de aquel choque. Se puede conjeturar que Pablo no acabó de resultar victorioso. Parece instructiva la confrontación con los tonos triunfalistas con que habla de la conferencia jerosolimitana [16]. Lo que parece cierto, por el contrario, es que desde este momento se separó definitivamente

15. G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel* I: *Studien zur Chronologie*, Göttingen 1980, 101 ss, coloca este acontecimiento antes del concilio, pero no parecen satisfacer los motivos que aduce.

16. Dice muy bien G. Bornkamm: «El silencio de Pablo en este punto sólo puede significar: no fue su manera de pensar la que se impuso, sino la de los que estaban dispuestos a ceder ante las presiones de los judeocristianos de estrecha observancia» (*Pablo de Tarso, o.c.*, 86).

de Bernabé y se hizo independiente de la iglesia de Antioquía. En adelante se sentirá el apóstol de Cristo que no tiene necesidad de dar cuentas a nadie de lo que hace (1 Cor 4, 4).

Si Corinto fue la estación misionera más significativa de la campaña anterior a la asamblea de Jerusalén, Efeso caracterizó la actividad sucesiva de los años 52-55. En la metrópoli de la provincia romana de Asia, famosa por el culto a la diosa Artemis o Diana, a la que estaba dedicado el célebre santuario, y cuna de una viva cultura sincretista, permaneció durante cerca de tres años (Hech 19, 8.10; 20, 31). Fue un período de intensa actividad desarrollada en varias direcciones. En primer lugar predicó el evangelio en la sinagoga local y luego en la escuela de un tal Tiranno (Hech 19, 8-10). Extendió además el radio de acción a la región de los alrededores: lo atestigua la primera carta a los Corintios en donde se hace portador de los saludos de las iglesias (en plural) de Asia a los cristianos de Corinto (16, 19). Entre ellas hemos de enumerar a la comunidad de Colosos, nacida por iniciativa del discípulo Epafras (Col 1, 7-8), y a la iglesia de Laodicea (Col 4, 16). Desde Efeso se mantuvo en relación constante con las iglesias de Grecia y de Galacia. En particular, con la comunidad de Corinto mantuvo una estrecha correspondencia de la que se han conservado nuestras dos cartas a los Corintios. Hizo además una visita a la iglesia corintia, en la que desgraciadamente agudizó los contrastes, en vez de suavizarlos (2 Cor 1, 23 - 2, 1). Con un escrito fuertemente polémico intervino en la crisis de las iglesias gálatas para oponerse a la ofensiva de los misioneros judeo-cristianos integristas; es nuestra carta a los Gálatas. En Efeso pasó también por momentos dramáticos, en los que su vida corrió serios peligros (2 Cor 1, 8-10). Probablemente también las cartas a los Filipenses y a Filemón tienen que asignarse al período efesino.

Pasó luego a Macedonia (2 Cor 2, 12-13). Posteriormente llegó a Corinto, en donde se detuvo tres meses (Hech 20, 2-3), sellando con su presencia la reconciliación con la comunidad corintia (2 Cor 1, 1-2, 13 y 7, 5-16). Aquí, en un giro crucial de su misión, escribió el magnífico manifiesto teológico que es la carta a la iglesia de Roma. Efectivamente, una vez terminada la campaña en oriente, había madurado el proyecto de zarpar para Roma (Rom 1, 10-15 y 15, 23-32). Pero la capital del imperio era solamente una etapa intermedia, ya que deseaba llegar hasta España, el último confín occidental del mundo (Rom 15, 24.28). De esta manera intentaba pagar la deuda contraída con Dios y con Cristo, que lo habían enviado a anunciar el evangelio a todos los paganos (Rom 1, 14). Pero antes tenía que ir a Jerusalén a llevar la colecta (Rom 15, 25). Ya en el concilio jerosolimitano se había comprometido a acudir en ayuda de los necesitados de la iglesia-

madre (Gál 2, 10). Para ello había organizado una gran colecta en las iglesias de Galacia (1 Cor 16, 1), de Corinto (1 Cor 16, 1-4), de Macedonia (2 Cor 8, 1-5) y de la provincia romana de Asia (Hech 20, 4-5) [17]. No se trataba de una limosna, sino del signo tangible de la comunión de sus comunidades de pagano-cristianos con la iglesia judeocristiana de Jerusalén (Rom 15, 26; 2 Cor 8-9). Pablo no había pensado nunca en dar vida a un cristianismo de sólo incircuncisos. A sus ojos la Iglesia de Cristo significaba la creación de una nueva humanidad en la que quedaría superada la profunda ruptura existente entre judíos y paganos. Pero ahora tiene miedo de que su proyecto ecuménico se venga abajo por la desconfianza de los jefes de la iglesia jerosolimitana. Sabe además que los judíos andan buscando su vida, viendo en él a un renegado y a un traidor (Rom 15, 30-32). A pesar de todo, desea volver a la ciudad santa del judaísmo [18].

4. *Hombre del evangelio*

En sus cartas Pablo vuelve con frecuencia a señalar cuál es el centro focal de su misión. El se mueve y actúa como pregonero de la buena nueva *(euaggelion):* Dios ofrece en don a todos los hombres la salvación por medio de Jesucristo. Con cierto tono polémico les dice a los cristianos de Corinto: «Cristo no me ha mandado a bautizar, sino a anunciar el evangelio» (1 Cor 1, 17) [19]. No hay que entenderlo mal: Pablo no es un mistagogo portador de ritos sagrados con que alcanzar la inmortalidad bienaventurada, sino un «evangelista» en el sentido literal de la palabra.

Su mensaje, sin embargo, no consiste en una pura y simple comunicación verbal. El evangelio que proclama [20] no se reduce a informar sobre la iniciativa de pura gracia de Dios y sobre el acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Es ante todo palabra de Dios y de Cristo. ¿Predica Pablo? Son el Padre celestial y Je-

17. Realmente Pablo no habla nunca de una colecta organizada en las iglesias de Asia, pero ésta está atestiguada indirectamente aquí por los Hechos, que mencionan a dos cristianos asiáticos en el número de los acompañantes de Pablo en el viaje de Corinto a Jerusalén, viaje emprendido —nos dice el apóstol en Rom 15, 25— para llevar la colecta a la iglesia de Jerusalén.

18. Para un mayor estudio, cf. D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem,* Hamburg-Bergstedt 1965.

19. Cf. M. Pesce, *«Christ did not send me to baptize, but to evangelize» (1 Co 1, 17a)* en *Paul de Tarse, apôtre de notre temps,* Rome 1979, 339-362.

20. Cf. H. Schlier, *La parola di Dio,* Roma 1963; P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium* I: *Vorgeschichte,* Göttingen 1968, 56-108; J. A. Fitzmyer, *The Gospel in the Theology of Paul:* Interpretation 33 (1979) 339-350.

sús resucitado los que, mediante él, interpelan a los oyentes provocándolos a una nueva opción de vida. He aquí su firme convicción: «Y todo eso es obra de Dios, que nos reconcilió consigo a través del Mesías y nos encomendó el servicio de la reconciliación; quiero decir que Dios, mediante el Mesías, estaba reconciliando el mundo consigo, cancelando la deuda de los delitos humanos y poniendo en nuestras manos el mensaje de la reconciliación. Somos, pues, embajadores de Cristo y es como si Dios exhortara por nuestro medio» (2 Cor 5, 18-21). En consecuencia atribuye a su predicación la misma eficacia de la palabra divina en la creación. A la comunidad de Tesalónica escribe: «... al oírnos predicar el mensaje de Dios, no lo acogisteis como palabra humana, sino como lo que es realmente, como palabra de Dios, que despliega su energía en vosotros, los creyentes» (1 Tes 2, 13). Dicho en términos teológicos definitivos, el evangelio es «fuerza de Dios para salvar a todo el que cree» (Rom 1, 16).

El contenido esencial del mensaje es el de la tradición de los primeros testigos: Jesús de Nazaret muerto y resucitado señala un giro decisivo en la historia de la humanidad (1 Cor 15, 1-5). Sin embargo, Pablo se atreve a hablar de *su* evangelio (Rom 2, 16; 2 Cor 4, 3). Esto quiere decir que en él el anuncio cristiano resuena con un acento particular, desvinculado como está de toda hipoteca cultural, concretamente de la hipoteca judía que entonces lo atenazaba. En efecto, escribe a los Gálatas: «Ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra» (3, 28). No es que las diferencias culturales, sociales y antropológicas hayan desaparecido en la comunidad cristiana. Siguen existiendo, pero no tienen ya ningún peso sobre el destino de vida y de muerte del hombre. Dios mira siempre a las personas sin discriminación de ningún tipo, con absoluta imparcialidad.

Y no es que esté en juego un aspecto accesorio del mensaje. Se trata nada menos que de la misma «verdad del evangelio» (Gál 2, 5 y 14). Que lo sepan los cristianos de Galacia, amenazados como están de una propaganda agresiva que pretendía judaizar a aquellos recién convertidos del paganismo: «Me extraña que tan de prisa dejéis al que os llamó al favor que obtuvo el Mesías para pasaros a una buena noticia diferente, que no es tal cosa, sino que hay algunos que os alborotan tratando de darle la vuelta a la buena noticia del Mesías. Pues mirad, incluso si nosotros mismos o un ángel bajado del cielo os anunciara una buena noticia distinta de la que os hemos anunciado, ¡fuera con él!» (1, 6-8).

Del mismo modo, en Corinto, donde el peligro consistía en confundir el evangelio con un nuevo producto ideológico, capaz de satisfacer las exigencias del hombre griego orgulloso de los recursos de su pensamiento y de su filosofía, él se convierte provocativamente en el

portador del anuncio de la cruz: «Pues mientras los judíos piden señales y los griegos buscan saber, nosotros predicamos un Mesías crucificado; para los judíos un escándalo, para los paganos una locura; en cambio, para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Mesías que es portento de Dios y saber de Dios» (1 Cor 1, 22-24). La autosuficiencia altiva del hombre que se engaña de poder construirse como microcosmos autárquico no tiene más remedio que batirse en retirada.

Se dedicó en alma y cuerpo a la causa del evangelio. Enfrentándose con los rivales que habían penetrado en la iglesia de Corinto, puede afirmar con orgullo: «¿Que sirven a Cristo? Voy a decir un desatino: yo más. Les gano en fatigas, les gano en cárceles, en palizas sin comparación y en peligros de muerte con mucho» (2 Cor 11, 23-24). Una significativa página autobiográfica nos dice cómo él lo relativizó y lo subordinó todo al interés del mensaje, verdadero valor absoluto de su existencia: «Soy libre, cierto, nadie es mi amo; sin embargo, me he puesto al servicio de todos, para ganar a los más posibles. Con los judíos me porté como judío para ganar judíos; con los sujetos a la ley, me sujeté a la ley, aunque personalmente no esté sujeto, para ganar a los sujetos a la ley. Con los que no tienen la ley me porté como libre de la ley, para ganar a los que no tienen ley —no es que yo esté sin ley de Dios, no; mi ley es el Mesías—; con los inseguros me porté como un inseguro, para ganar a los inseguros. Con lo que sea me hago lo que sea, para ganar a algunos como sea. Y todo lo hago por el evangelio, para que la buena noticia me aproveche también a mí» (1 Cor 9, 19-23).

Se considera literalmente como un «forzado» del alegre mensaje: «Porque el hecho de predicar el evangelio no es para mí un motivo de orgullo, ése es mi sino, ¡pobre de mí si no lo anunciara!» (1 Cor 9, 16)[21]. No rechaza las imágenes más fuertes. Es un «esclavo de Cristo (...), escogido para anunciar el evangelio de Dios» (Rom 1, 1). Ha contraído una deuda que tiene que pagar: «Estoy en deuda con griegos y extranjeros, con instruidos e ignorantes» (Rom 1, 14). Se define incluso «sacerdote del evangelio», comprometido a hacer de «los paganos una ofrenda agradable a Dios, santificada por el Espíritu» (Rom 15, 16).

Encadenado y obligado a la inactividad de la prisión, no está encadenado su evangelio. Son entonces sus cadenas, llevadas por la causa de Cristo, las que hablan, como escribe a los cristianos de Filipos: «Además, quiero que sepáis, hermanos, que esto que me ocurre más

21. Cf. E. Käsemann, *Una variación paulina del «amor fati»*, en Id., *Ensayos exegéticos,* Salamanca 1978, 51-70.

bien ha favorecido el avance de la buena noticia, pues la entera residencia del gobernador y todos los demás ven claro que estoy en la cárcel por ser cristiano» (1, 12-13).

5. *Estrategia misionera*

Los datos convergentes del epistolario y de los Hechos nos permiten trazar, al menos a grandes rasgos, cómo llevó a cabo Pablo su acción misionera. Ante todo hay que destacar que se trató de una misión exclusivamente urbana [22]. Y no podía ser de otro modo: solamente las ciudades eran alcanzables por tierra, a lo largo de las grandes calzadas romanas, o por mar. Por otra parte, los misioneros podían hacerse comprender en lengua griega tan sólo en los centros ciudadanos. De hecho, vieron su actividad las ciudades de Damasco, Tarso, Antioquía de Siria, los centros urbanos del sur-este de Anatolia y los de Galacia en el centro-norte de la península de Anatolia, en Europa Filipos, Tesalónica, Berea, Atenas y Corinto, y finalmente Efeso en la provincia romana de Asia, al oeste de la actual Turquía. Y no sólo esto, sino que escogía como centro misionero una gran ciudad de donde irradiar el anuncio cristiano. Así sucedió en Corinto y en Efeso, en torno a las cuales nacieron comunidades periféricas, por ejemplo la iglesia de Cencreas, puerto oriental de la capital de la provincia romana de Acaya (Rom 16, 1-2) y las comunidades de Colosos y de Laodicea en el valle del Lico (Col 1, 7 y 4, 16).

Regularmente, su opción recaía en localidades adonde no había llegado aún el anuncio evangélico. No le gustaba actuar en campos ya desbrozados por otros misioneros. Lo dice con toda claridad a los cristianos de Roma: «He puesto además todo mi ahínco en anunciar la buena noticia donde aún no se había pronunciado su nombre; no quería construir sobre cimiento ajeno» (15, 20; cf. también 2 Cor 10, 12-18). En efecto, se sentía llamado a llevar el primer anuncio evangélico y a fundar nuevas comunidades, desplazando las fronteras cristianas cada vez más lejos.

Si desde el principio tuvo conciencia de haber sido llamado por Dios para anunciar la salvación a los paganos (Gál 1, 16), parece que podemos decir que su proyecto misionero se fue precisando con el tiempo. El éxito alcanzado en Anatolia y en Grecia le debió abrir metas cada vez más amplias y comprometedoras. De todas formas, el hecho es que solamente en la carta a los Romanos se atribuye la tarea de heraldo ecuménico del evangelio. Su proyecto asume dimensiones sim-

22. Cf. W. A. Meeks, *o.c.,* 11 ss.

plemente mundiales: no sólo el oriente, sino también el occidente entra de derecho en la esfera de su acción propagandística. En Roma existía ya una comunidad cristiana, que surgió por la iniciativa de unos misioneros anónimos [23]. Pues bien, como excepción a su regla de llevar el mensaje evangélico a regiones todavía vírgenes, proyecta zarpar para la capital del imperio romano. Efectivamente, escribe a los romanos desde Corinto: «Siento el afán de exponeros la buena noticia también a vosotros, los de Roma» (1, 15). Más aún, desde Roma pretende llegar hasta España (15, 23-24 y 28). En realidad, considera ultimada la campaña en oriente (15, 19); le basta haber proclamado el mensaje cristiano en las metrópolis de Anatolia y de Grecia para poder afirmar que Cristo es invocado en estas regiones. Efectivamente, su misión no es la de convertir a cada uno de los individuos, sino la de constituir en los grandes centros urbanos comunidades cristianas como signos vivientes de la presencia de la nueva fe, que no conoce límites. Tiene razón W. Grundmann en declarar: «Cuando Pablo proclama en una ciudad el nombre del Señor Jesús, dándolo a conocer mediante su predicación y el anuncio de su mensaje, toma posesión de esa ciudad para su Kyrios, y si se trata de la capital de una provincia toma posesión de la provincia. Proclamando allí al Señor Jesús la somete al señorío de ese Kyrios. Es secundario que los diversos ciudadanos lo sepan y lo reconozcan. Quienes lo saben y lo reconocen aclaman en la adoración y en la confesión esa proclamación ya realizada» [24]. En una palabra, el proyecto misionero de Pablo tiene de mira a los pueblos, de los que ninguno tiene que quedar excluido del encuentro con el mensaje cristiano [25]. ¿Una simplificación? Quizás, pero éste es el plan estratégico del apóstol, interesado por la gran historia humana y por sus resultados positivos.

Más concretamente, él se siente comprometido a superar las profundas rupturas que entonces dividían a la humanidad, dividida en campos contrapuestos de griegos y bárbaros, paganos y judíos. Según su convicción, el evangelio de Cristo constituye el factor decisivo de agregación de los pueblos llamados a formar una nueva comunidad humana universal, en donde las diferencias socio-culturales dejen de ser motivos de discriminación violenta, esto es, de privilegio para unos y de handicap para otros. Se siente al servicio de un Dios imparcial que no discrimina entre judíos y paganos (Rom 3, 29); y su

23. Cf. W. Wiefel, *Die jüdische Gemeinschaft im antiken Rom und die Anfänge des römischen Christentums:* Judaica 26 (1970) 65-88.

24. W. Grundmann, *Paulus, aus dem Volke Israel, Apostel der Völker:* NT 4 (1960) 280.

25. En realidad, Pablo no fue nunca a Alejandría de Egipto; no sabemos por qué excluyó esta región del radio de su actividad misionera.

Señor, Jesucristo, es indiscriminadamente «generoso con todos los que lo invocan» (Rom 10, 12). Por eso proyectó partir para Roma y para España, el último confín occidental del mundo. Y si antes de zarpar para occidente quiere dirigirse a Jerusalén, llevando una generosa colecta de sus iglesias para los cristianos necesitados de Palestina (Rom 15, 25-32), no hay que considerar este viaje como una digresión, como una pérdida de tiempo. En el centro del judaísmo intenta disipar todo malentendido y todo equívoco. Su plan misionero prevé la reconciliación de circuncidados e incircuncidados en la misma iglesia de Cristo, no la exclusión de los judíos en favor de los paganos. Después de todo, aun actuando entre estos últimos, actúa también indirectamente en favor del pueblo israelita. No ha demostrado Israel hasta ahora mucha disponibilidad a acoger el mensaje cristiano. Pase; pero él no ha perdido todavía la esperanza de que algún día el rechazo se cambiará en aceptación del evangelio de Cristo [26]. Esperanza que no puede reducirse a puro optimismo de la voluntad: Pablo confía en la iniciativa de Dios que, una vez allanado el camino para el evangelio en territorio pagano, sabrá abrir con mayor razón una brecha en los corazones de su pueblo. Hablando figuradamente, si tuvo fuerza para injertar en el gran árbol del buen olivo las ramas salvajes (los paganos), ¿como no creer que las ramas naturales (los judíos), separados ahora por su incredulidad, acabarán siendo también ellas injertadas? (Rom 11, 11-32). Especulaciones teológicas, ciertamente, pero al servicio de un gran proyecto para una nueva unidad ecuménica entre los pueblos, al que ofreció una aportación incalculable de pensamiento y de acción.

6. *Organización*

Las cartas paulinas y los Hechos no le dedican mucha atención a la organización misionera de Pablo, pero no faltan datos suficientes para poder trazar, a grandes líneas, un cuadro del aspecto organizativo de su misión. Había más de un problema logístico que resolver de forma satisfactoria: llegar a las localidades previstas por el plan misionero, encontrar un sitio donde albergarse, escoger los sitios más adecuados para la proclamación del mensaje, disponer de ayudantes y de medios necesarios para una acción eficaz.

26. F. Mussner, *Heil für alle. Der Grundgedanke des Römerbriefs:* Kairos 23 (1981) 207-214 piensa, por el contrario, que la salvación de todo Israel la llevará Dios a cabo de una manera muy especial, precisamente en la aceptación de Cristo que vendrá al final de la historia.

En primer lugar, los viajes. Pablo recorrió varios millares de kilómetros[27]. Solamente en el viaje misionero que lo vio partir de oriente y llegar a Corinto a través de Antioquía de Siria, de Cilicia, de Galacia, de Tróade, de Filipos, de Tesalónica y de Atenas, la distancia que tuvo que recorrer fue de 3.500 kilómetros, incluidos los 700 o más que hay por mar[28]. Las grandes calzadas romanas que unían los centros urbanos de las provincias del imperio tuvieron que facilitarle sin duda esta tarea, pero sin quitarle nada al cansancio del camino a pie y sin mitigar las incomodidades a que estaban expuestos los viajeros. Entre otras hemos de mencionar aquí la via Egnatia, que unía a Durazzo con Bizancio pasando a través de Tesalónica y Filipos. En Siria y Anatolia los romanos se habían limitado a potenciar las vías de comunicación ya existentes. Los puestos militares escalonados a lo largo del trayecto garantizaban una relativa seguridad. Y en las paradas se podía disfrutar de posadas más o menos cómodas[29].

También las comunicaciones por mar estaban bien organizadas. La vía marítima más importante de la cuenca mediterránea ponía en comunicación la península de Anatolia con Grecia y con Italia. Las naves salían de cualquier puerto de la costa de la actual Turquía y llegaban hasta los puertos helénicos. Corinto servía de estación de paso de los barcos menores que se dirigían a Brindis o al estrecho de Mesina; pero los barcos mayores eran capaces de doblar el cabo Malia, en la extremidad meridional de la península helénica y alcanzar directamente Sicilia o la península italiana. Por el contrario, desde Siria y Palestina se navegaba rumbo a Sicilia pasando por el mar Jonio y por el sur de la isla de Creta. Finalmente, Alejandría de Egipto, el mayor puerto del Mediterráneo, unida a Palestina, era el punto de partida de las naves que se dirigían a Sicilia y a Italia siguiendo las costas de Africa y remontando el mar Jonio. En invierno el mar era impracticable *(mare clausum)*; los fuertes vientos de la estación inclemente hacían prohibitiva la navegación, que se volvía a abrir en primavera con una gran fiesta en honor de Isis *(navigium Isidis)*[30].

Por su parte, en un pasaje autobiográfico de la segunda carta a los Corintios, Pablo recuerda sus viajes subrayando su aspecto peligroso: «He tenido tres naufragios y pasé una noche y un día en el agua.

27. Según el cálculo de R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostelship,* Philadelphia 1980, 27, Pablo habría recorrido al menos 10.000 millas.

28. R. Jewett, *Dating Paul's Life,* London 1979, 61.

29. Elio Arístides nos ha dejado una eficaz narración de su viaje a la península de Anatolia (*Discorsi sacri* V, 1 ss, trad. de S. Nicosia, Milano 1984).

30. Cf. J. Siat, *Les romains et la mer,* en *Le monde de la Bible,* n. 6, p. 4-9 y más en general H. Metzger, *Les routes de saint Paul dans l'Orient grec,* Neuchâtel-Paris ^{2}1956, y J.L. Vesco, *In viaggio con san Paolo,* Brescia 1974.

Cuántos viajes a pie, con peligros de ríos, con peligros de bandoleros (...), peligros en despoblado, peligros en el mar» (11, 25-26).

Una vez llegado a su destino, se imponía la exigencia de encontrar alojamiento. De hecho, el apóstol encontró a menudo familias que le dieron hospedaje. En Filipos se le abrió enseguida la casa de Lidia, comerciante de tejidos de púrpura y natural de Tiatira (Hech 16, 14-15.40). También le ofreció Jasón su casa en Tesalónica (Hech 17, 5-7). En Corinto se hospedó primero en casa de Aquila y Priscila, que lo tomaron además como obrero en su propio taller (Hech 18, 2-3), luego en casa de Ticio Justo (Hech 18, 7) y finalmente en casa de Gayo (Rom 16, 23). No cabe duda de que regularmente recurrió a la hospitalidad de personas con las que se encontró por primera vez o de amigos que ya conocía desde antiguo. Pero en casos de emergencia cabe pensar en que utilizó también las posadas que existían al lado de las sinagogas judías de la diáspora. De todas formas, a diferencia de los predicadores cínicos itinerantes, no parece ser que buscara cobijo en los edificios públicos, como los gimnasios o las termas.

Un lugar privilegiado para el anuncio del evangelio fueron las sinagogas de las ciudades que visitaba, aunque también utilizó para ello las casas privadas de los amigos, simpatizantes o neófitos, que éstos ponían a su disposición y a disposición de las comunidades cristianas que nacían [31]. Para las sinagogas el testimonio repetido de los Hechos parece inopugnable (12, 5.14.43; 14, 1; 17, 1-2.10.17; 18, 4.19; 19, 8); en ellas podía Pablo encontrar con facilidad no sólo a los judíos de la diáspora, sino también a muchos paganos simpatizantes o prosélitos del judaísmo. En las casas privadas de Lidia en Filipos, de Jasón en Tesalónica, de Aquila y Priscila, de Ticio Justo y de Gayo en Corinto, que antes hemos mencionado, el apóstol encontró no solamente una generosa hospitalidad para sí, sino también un ambiente adecuado para su propaganda misionera. De este modo el libro de los Hechos nos dice cómo en Corinto, enfrentado con la hostilidad de los judíos de la diáspora ciudadana, se vio obligado a abandonar la sinagoga y a escoger como lugar de predicación la casa de Ticio Justo (18, 7). Además, en el epistolario se mencionan otras casas privadas que daban albergue a las comunidades paulinas: en la residencia de Aquila y Prisca se reunía la iglesia paulina de Efeso (1 Cor 16, 19); Filemón daba hospitalidad a la iglesia de Colosos (Flm 1-2); en casa de Ninfa celebraban sus reuniones los creyentes de Laodicea (Col 4, 15). Y se sabe que en las reuniones eclesiales participaban también los

31. Cf. S. K. Stowers, *Social Status, Public Speaking and Private Teaching: the Circumstances of Paul's Preaching Activity:* NT 28 (1984) 59-82.

simpatizantes (cf. 1 Cor 14, 23-25), a quienes de este modo llegaba la palabra del apóstol.

Pero Pablo además debió de trabajar también en la propaganda menuda, la del tú a tú, quizás en el mismo lugar donde trabajaba y con sus compañeros de viaje. En este sentido podemos leer su mismo testimonio en donde evoca su permanencia en Tesalónica: «Recordad, si no, hermanos, nuestros sudores y fatigas: trabajando día y noche para no ser una carga para nadie, proclamamos entre vosotros la buena noticia de Dios (...). Sabéis perfectamente que tratamos con cada uno de vosotros personalmente, como un padre con sus hijos» (1 Tes 2, 9.11).

Finalmente, el libro de los Hechos nos dice que en Efeso pudo disponer de un salón público que tomaba su nombre de un tal Tirano (19,9); pero debió tratarse de un caso excepcional. Pablo no fue, en realidad, un orador que hablase en público, a muchedumbres más o menos numerosas, en las plazas de las ciudades que visitaba. Su palabra resonaba en lugares más restringidos, con gran discreción.

De todas formas él no era el único en la empresa. Las cartas y los Hechos conocen un centenar de personas que, en diversos grados, colaboraron con él [32]. Algunos de ellos eran más bien compañeros de misión, capaces de mantener una iniciativa misionera propia e independiente, como Bernabé, Apolo y Silas (o Silvano). Con el primero el apóstol colaboró durante el período de su vinculación con la iglesia de Antioquía (Hech 11, 25-30; 12, 24; capítulos 13-15). Apolo prosiguió su acción en Corinto (1 Cor 1, 12; 3, 4-9; 4, 6; 16, 12; Hech 18, 24-28). Silas lo acompañó en su campaña misionera por Europa (Hech 15, 40-18, 17; 1 Tes 1, 1; 2 Cor 1, 19). También Aquila y Priscila se reservaron cierto margen de autonomía, colaborando unas veces con el apóstol y otras veces actuando por cuenta propia (Hech 18, 2-3, 18-26; 1 Cor 16, 19; Rom 16, 3-5).

El que, por el contrario, permaneció siempre a su lado, como ayudante de confianza, fue Timoteo. Pablo se lo llevó consigo en el viaje hacia Europa (Hech 16, 1-3), manteniéndolo casi continuamente a su lado y confiándole misiones delicadas e importantes para las iglesias de Tesalónica (1 Tes 3, 1-5), de Corinto (1 Cor 4, 17) y de Filipos (Flp 2, 19). Timoteo aparece también como firmatario de las cartas paulinas a los Tesalonicenses, a los Corintios, a los Filipenses y a Filemón. En él encontró Pablo no sólo un precioso colaborador, sino además un compañero al que estuvo ligado con profundos sentimientos de afec-

32. Cf. E. Ellis, *Paul and his Co-workers,* en *Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity,* Tübingen 1978, 3-22; W. H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission,* Neukirchen 1979.

to paternal. Por algo lo llama «mi hijo queridísimo y fiel en el Señor» (1 Cor 4, 17); se preocupa de que los corintios no sean arrogantes con él (1 Cor 16, 10-11); y en Flp 2, 20 declara que no sabía de nadie que tuviera su misma grandeza de espíritu *(isopsychos)*.

Si Timoteo era su amigo de corazón, la imagen que de Tito se deduce de la 2 Cor es la de un hábil y diplomático negociador en los difíciles intentos de suavizar los contrastes que surgieron entre el apóstol y la comunidad de Corinto (2, 13; 7, 6-16; 8, 6.16-14; 12, 18). En concreto, él sirvió de enlace entre Efeso y Corinto; y si al final Pablo logró reconquistar la confianza de la comunidad de Corinto, hay que atribuir no poco mérito a su habilidad [33].

El apóstol encontró también ayuda y colaboración en las comunidades que había fundado [34]. Estas ponían a su disposición personal cualificado, deseando participar activamente en su misión evangélica. De la comunidad de Corinto menciona expresamente a Esteban con su familia y a otros varios (1 Cor 16, 15-18). La iglesia de Filipos, representada por Evodia, Síntique, Sizigo, Clemente y otros (Flp 4, 2-3), tomó parte desde el principio de la difusión del evangelio (Flp 1, 5); le asistió también en la cárcel enviándole a Epafrodito (Flp 2, 25-30). En la provincia romana de Asia sus colaboradores fueron Epafras, fundador de la iglesia de Colosos (Col 1, 7-8), Marcos, Aristarco, Dimas, Lucas (Flm 23-24), Arquipo (Col 4, 17) y el mismo Filemón (Flm 1). Pero la lista más larga de colaboradores es la del capítulo 16 de la carta a los Romanos, en donde Pablo nombra a Febe, diaconisa de la iglesia de Cencreas, a Aquila y Prisca, «mis colaboradores en Jesús Mesías», a María, «que ha trabajado tanto por vosotros», a Andrónico y Junias, «apóstoles insignes», a Urbano, «colaborador mío en la obra de Cristo», a Trifena y Trifosa, «que trabajan duro por el Señor», a «mi amiga Pérside que ha trabajado tanto por el Señor»... Por su parte, los Hechos se interesan por sus compañeros de viaje: «Hasta la provincia de Asia lo acompañaron Sópater, natural de Pirro de Berea; Aristarco y Segundo, de Tesalónica; Gayo de Derbe, Timoteo, Fortunato y Trófimo, naturales de Asia. Estos se adelantaron y nos esperaron en Tróade» (20, 4-5).

No cabe duda, Pablo supo movilizar alrededor de su proyecto misionero a muchas personas y programar un trabajo articulado y eficaz de propaganda. Fue un óptimo organizador y un sabio planificador, líder carismático de equipos misioneros suficientemente elásticos, en donde se juntaban colaboradores estrechos y permanentes, ayudan-

33. Cf. C. K. Barrett, *Titus*, en *Neotestamentica et Semitica* (Studies in honour of M. Black), Edinburgh 1969, 1-14.
34. En ello insiste con razón W. H. Ollrog, *o.c.*

tes ocasionales, personalidades fuertes y humildes gregarios, compañeros de viaje, representantes de las comunidades... La conclusión más obvia es que, sin menguar en lo más mínimo su espíritu de iniciativa y su intensa acción, hay que reconocer la aportación tan importante que le dieron sus colaboradores. Sólo así se explica históricamente que su actividad misionera, reducida en el tiempo a menos de veinte años, se haya podido extender tanto y haya cosechado éxitos espectaculares y duraderos.

Queda por aclarar un último punto: ¿qué medios económicos tuvo a su disposición para una empresa extraordinariamente compleja? En primer lugar, trabajaba por ganarse la vida y no tener que ser gravoso a nadie. Lo mismo hay que decir de todos los que formaban parte de su movimiento misionero, que en este punto se diferenciaban —como hemos visto más arriba— de los rivales predicadores itinerantes judeo-cristianos. Pero aceptaba de sus comunidades ayudas financieras, necesarias para continuar en otros lugares la obra de la evangelización (2 Cor 11, 8-9; Flp 4, 15-16). Sobre todo, les pedía a sus iglesias, visitadas por él o por sus ayudantes, que prestasen todo lo necesario para el viaje: escolta, provisión de víveres, equipaje, indicaciones y recomendaciones útiles (Rom 15, 24; 1 Cor 16, 6.11; 2 Cor 2, 16). Finalmente, en la cuenta hay que añadir la hospitalidad generosa que le brindaban muchos poniendo a su disposición su propia casa.

Para concluir, se puede estar de acuerdo en el hecho de que Pablo llevó a cabo una amplia acción misionera con pocos medios y con modestos recursos financieros.

8

PABLO Y SUS COMUNIDADES

Los numerosos predicadores itinerantes de la época se limitaban a propagar doctrinas filosóficas, religiosas y morales, preocupados ordinariamente de concienciar a los individuos [1]. Al contrario, Pablo intentó con su propaganda formar comunidades de personas. La adhesión al mensaje cristiano asume por consiguiente un carácter social concreto: los creyentes se multiplican creando nuevas asociaciones bajo el signo de su fe común en Cristo. El apóstol habla expresamente de ello en el capítulo 3 de la primera carta a los Corintios. Con lenguaje figurado e inspirándose en metáforas de la biblia hebrea, caracteriza de este modo su acción y el resultado conseguido: «Yo planté (...); labranza de Dios sois vosotros»; y también: «Yo, como hábil arquitecto, coloqué el cimiento...; vosotros sois el templo de Dios» (v. 5-17) [2]. En otras palabras, él fue el artífice de la comunidad cristiana de Corinto. Lo mismo hay que decir de las iglesias creadas en Filipos, en Tesalónica, en Galacia y en la provincia romana de Asia. Por eso mismo sus cartas no van dirigidas a individuos particulares, sino «a la iglesia de los Tesalonicenses», «a la iglesia de Dios que habita en Corinto», «a las iglesias de Galacia», «a los santos que están en Filipos», «a la iglesia que se reúne en la casa de Filemón», «a todos los amados de Dios que hay en Roma».

Por eso mismo prolongó su estancia en los grandes centros urbanos de Grecia y de Anatolia; por eso volvió una y otra vez a los campos de su primera predicación y por eso mantuvo desde lejos contactos continuos con sus comunidades. El misionero se convirtió en pastor de almas, responsable del crecimiento y de la maduración de sus jóvenes iglesias. El lento y progresivo caminar de los neófitos, llamados a transformar cada vez más su propia existencia según la escala de los valores evangélicos, lo vio activamente presente: animando y

1. Sabemos sin embargo que Epicuro creó comunidades de discípulos. Cf. M. Isnardi Parente, *Opere di Epicuro,* Torino 1974, 63-66.

2. Cf. M. A. Chevallier, *La construction de la communauté sur le fondament du Christ (1 Co 3, 5-17),* en L. De Lorenzi (ed.), *Paolo a una chiesa divisa (1 Co 1-4),* Roma 1980, 109-129.

estimulando, con enseñanzas y clarificaciones, sin ahorrar críticas y denuncias, unas veces persuasivo y convincente y otras con la franca decisión de no aceptar réplicas, ostentando autoridad pero también persuadiendo y suplicando de todas formas en el centro de la vida de sus comunidades.

1. *Descripción socio-religiosa de las comunidades paulinas*[3]

En el mundo greco-romano el asociacionismo no representaba un hecho excepcional. Los artesanos se reunían en cofradías de artes y de oficios bajo la protección de alguna divinidad. Por ejemplo, los Hechos nos hablan de que en Efeso un tal Demetrio estaba al frente de una asociación de orífices empeñados en producir objetos sagrados para los peregrinos del santuario de Artemis (19, 23 ss). Por su parte, los relacionados con las actividades teatrales honraban como patrono a Dionisos. Los efebos que se exhibían en los gimnasios formaban sociedades deportivas. Eran también numerosas las congregaciones estrictamente religiosas, caracterizadas ordinariamente por su participación en un banquete común y llamadas por ello *eranoi.* En particular, las comunidades de adeptos a las religiones mistéricas, guiadas por un mistagogo que iniciaba a los participantes en los misterios del dios dador de inmortalidad, reunían a personas de diversas capas sociales, hombres y mujeres, griegos y bárbaros, libres y esclavos. Solamente el culto al dios Mitra, poco conocido en el siglo I de la era cristiana, se les reservaba a los varones. De todas formas, era restringido el número de los participantes: unas decenas, y todo lo más un centenar de personas.

Más estructuradas se presentan las comunidades judías de Palestina y de la diáspora, dirigidas por un consejo de ancianos que aplicaba un especial reglamento interno disciplinar. Caracterizadas hacia fuera por las reuniones sinagogales de cada sábado, siguiendo el programa de oraciones y de lectura comentada de las sagradas escrituras, el factor primario de cohesión era la fe común monoteísta y la fidelidad a las prescripciones religiosas, rituales y morales de la ley mosaica. Además, en Qumrân, en la orilla nor-occidental del mar Muerto, un grupo de judíos de estrechísima observancia, críticos respecto al judaísmo oficial y especialmente a la clase sacerdotal del templo jerosolimitano, anhelando una religiosidad interior y profunda, habían for-

3. Cf. A. J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity,* London ^{2}1983 y W.A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos,* Salamanca 1988. Pero todavía sigue siendo válida la obra, ya antigua, de E. von Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden,* Leipzig 1902.

mado a partir de mediados del siglo II a.C. una comunidad de tipo ascético y monástico. La comunión de bienes, la existencia ordenada según el doble criterio del *ora et labora,* la vida célibe durante algunos períodos, la dirección clerical, la comida en común de carácter sagrado realizada al atardecer, los repetidos baños cotidianos con finalidad purificatoria, el severo aprendizaje de los novicios, el acentuado anhelo de una palingénesis del mundo y el rígido sectarismo: he aquí los rasgos salientes de su identidad. Finalmente merecen una breve alusión las asociaciones locales de los fariseos *(haburôt),* construidas bajo el signo de la fraternidad, expresada en comidas rituales comunes.

Pues bien, las comunidades paulinas presentan ciertas analogías con los diversos modelos asociacionistas greco-romanos y judíos de la época, pero su tipología esencial las relaciona más bien con las iglesias de Palestina y de Siria, aunque no sin caracterizarse por el influjo condicionante del ambiente y por la huella de la fortísima personalidad del apóstol Pablo.

En primer lugar revelan un acentuado carácter compuesto y heterogéneo. La inmensa mayoría de sus componentes eran de origen pagano, siendo pocos los judeo-cristianos; y este simple dato basta para diferenciarlas de las comunidades judeo-cristianas de Palestina y de las mixtas de Siria.

Desde el punto de vista socio-cultural su composición puede deducirse de algunas indicaciones dispersas de los Hechos y de algunas anotaciones más concretas del epistolario paulino, sobre todo de la primera carta a los Corintios [4]. Ricos y pobres, esclavos y libres, personas con buena preparación cultural y personas incultas, pertenecientes a capas sociales privilegiadas y plebeyos, varones y mujeres coexistían unos al lado de los otros. Por tanto, no se puede decir que el proletariado de aquella época haya caracterizado, desde el punto de vista sociológico, al movimiento cristiano y que éste haya sido expresión de las clases subalternas de aquel tiempo [5]. Por lo menos no es verdad esto de las comunidades paulinas, aunque hemos de admitir que en ellas la mayoría pertenecía al pueblo sencillo de las grandes ciudades del imperio romano. De hecho, era así la composición de la comunidad de Corinto, como atestigua el mismo Pablo: «Fijaos a quiénes os llamó Dios: no a muchos intelectuales, ni a muchos poderosos,

4. Cf. el estudio documentadísimo de G. Theissen, *Estratificación social de la comunidad de Corinto,* en Id., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo, o.c.,* 189-234. Del mismo autor cf. también el volumen *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo,* Santander 1979.

5. Así Engels, citado y criticado por J. G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity,* New York 1975, 96 ss.

ni a muchos de buena familia» (1 Cor 1, 26). Por tanto, una minoría de creyentes de grupo social medio y medio-alto y una mayoría de pertenecientes a las capas humildes de la población. Sin embargo, el grupo que arrastraba era el restringido número de gente acomodada y culta, interlocutores privilegiados del apóstol en su correspondencia epistolar con la comunidad corintia.

Una conclusión análoga es la que podemos sacar de la carta a Filemón, una persona de holgada posición de la provincia romana de Asia, quizás de Colosos, que tenía a su servicio por lo menos un esclavo, Onésimo, daba hospedaje a la comunidad local y ayudaba fraternal y generosamente a los creyentes necesitados. Además, el apóstol alaba la generosidad de las comunidades macedonias, más encomiable por tratarse de personas pobres (2 Cor 8, 1-2). Sin embargo, los filipenses estuvieron en disposición de ayudar varias veces económicamente al apóstol (Flp 4, 15-16; 2 Cor 11, 9). Aquila y Prisca, una pareja de cristianos comprometidos en la propaganda cristiana, poseían un taller de artesanía y en Corinto prestaron hospitalidad y dieron trabajo a Pablo (Hech 18, 1-3). Más tarde los encontramos en Efeso, donde habían puesto a disposición de la comunidad local cristiana su propia casa (1 Cor 16, 19). Un tal Erasto de la iglesia de Corinto era incluso «tesorero de la ciudad» (Rom 16, 23) [6]. Entre los neófitos de Filipos, Lidia comerciaba con tejidos de púrpura (Hech 16, 14). También debía ser de buena posición Febe, diaconisa de la iglesia de Cencreas, ciudad portuaria del istmo de Corinto, protectora de numerosos cristianos (Rom 16, 1-2). Por otra parte, la presencia de esclavos en la iglesia de Corinto está claramente atestiguada en el capítulo 7 de la primera carta a los Corintios.

Por consiguiente, no tiene por qué extrañarnos el hecho de que surgieran tensiones, divisiones y contraposiciones, y hasta rupturas. No era fácil hacer que convivieran pacíficamente personas tan diversas. Onésimo, un esclavo fugitivo, relacionado no sabemos cómo con Pablo, prisionero probablemente en Efeso, se había convertido; según la ley vigente tenía que ser devuelto a su amo, Filemón, pero como neófito había entrado a formar parte de la comunidad cristiana local: ¿qué es lo que habría de cambiar en sus relaciones con el amo, igualmente cristiano? En la iglesia corintia se preguntaban si la nueva condición de creyentes no habría de llevar consigo la emancipación social de los esclavos. Más en general, ¿cómo resolver el problema de la coexistencia en la misma comunidad de personas acomodadas y de gente pobre? ¿y los cristianos dotados de una buena formación cul-

6. G. Theissen discute a fondo el problema de Erasto: ¿pertenecía a los grados más elevados de la burocracia ciudadana o era un simple empleado? (cf. p. 202 ss).

tural no acabarían imponiéndose a los incultos, relegándolos a un ghetto de inferioridad humillante? No menos problemático se revelaba el estatuto de las mujeres, penalizadas por la cultura judía atestiguada por ejemplo en Flavio Josefo: «(La ley) dice que la mujer es inferior al hombre en todo» (*Contra Apionem* 2, 201), y que condicionaba al mismo Pablo.

La fe, el culto y la agapé caracterizaban la vida interna de las comunidades paulinas [7]. La adhesión al mensaje cristiano se expresaba, hacia fuera, en la profesión de un credo, especificado bien en sentido cristológico bien con una fórmula bipolar, teológica y cristológica. De este modo, a los creyentes de Corinto Pablo les repite por escrito el contenido esencial del evangelio: «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras y fue sepultado; resucitó el tercer día según las Escrituras y se apareció a Kefas y luego a los Doce» (1 Cor 15, 3-4). En la carta a los Romanos tenemos una formulación todavía más sintética: «Si con la boca confiesas a Jesús como Señor y crees de corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, serás salvo» (10, 9). También en la primera carta a los Corintios el apóstol se hace testigo de los dos artículos de base del credo cristiano: «Para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien procede el universo y a quien estamos destinados nosotros, y un solo Señor, Jesús Mesías, por quien existe el universo y por quien existimos nosotros» (8, 6).

Además, a los ojos de los cristianos Jesús de Nazaret se presentaba como la clave decisiva de interpretación del presente y del futuro. Su muerte y su resurrección se veía como un acontecimiento que afectaba al destino de los creyentes, conscientes de experimentar ya ahora, por gracia, una existencia de reconciliación fundamental con Dios, con los demás y consigo mismos, confiados en el resultado positivo de la propia pequeña historia y de la historia grande de la humanidad. En una palabra, el mensaje cristiano les ofrecía un proyecto totalizante de vida a imagen del prototipo Jesús.

El rito fundamental de agregación a la comunidad cristiana era el bautismo, presentado por Pablo como acontecimiento de participación solidaria en la muerte y resurrección de Jesús: «¿Habéis olvidado que a todos nosotros, al bautizarnos vinculándonos al Mesías Jesús, nos bautizaron vinculándonos a su muerte? Luego aquella inmersión que nos vinculaba a su muerte nos sepultó con él, para que así como Cristo fue resucitado de la muerte por el poder del Padre, también nosotros empezáramos una vida nueva» (Rom 6, 3-4).

7. Cf. en general H. Conzelmann, *Le origini del cristianesimo,* Torino 1976, 131 ss y W. A. Meeks, *o.c.,* 140 ss.

La experiencia cultual de los neófitos proseguía en la celebración semanal de la cena del Señor, memoria viva de la extrema fidelidad de Jesús a Dios y a los hombres. En concreto, el domingo, es decir el primer día de la semana sabática según el modo de decir judío (cf. Hech 20, 7; 1 Cor 16, 2), la comunidad se reunía al atardecer en la casa espaciosa de algún cristiano acomodado. No había ningún edificio aplicado expresamente al culto; nos encontramos con comunidades domésticas, de acentuado clima familiar [8]. Consiguientemente, las relaciones mutuas, expresadas con los vocablos padre-hijos, hermanos-hermanas, encontraban un contexto social preciso de verificación y no se quedaban en puras denominaciones ideológicas. Ya hemos hablado de la comunidad efesina que se reunía en casa de Aquila y Prisca, y de la iglesia asiática del valle del Lico, quizás de Colosos, a la que prestaba hospedaje Filemón. Hemos de añadir que en Laodicea el lugar de reunión de la comunidad local era la casa de Ninfa (Col 4, 15), mientras que en Corinto parece que podemos señalar en la familia de Esteban el punto de referencia de los cristianos corintios (1 Cor 16, 15-16).

El momento central de la celebración eucarística era el del rito de compartir el pan y el vino, símbolos de la persona misma de Jesús y de su amor oblativo. Pablo nos ha dejado este testimonio elocuente de la praxis litúrgica de sus comunidades, totalmente igual a la de las iglesias de Palestina y de Siria: «Porque lo mismo que yo recibí y que venía del Señor os lo transmití a vosotros: que el Señor Jesús, la noche en que iban a entregarlo, cogió un pan, dio gracias, lo partió y dijo: 'Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced lo mismo en memoria mía'. Después de cenar, hizo igual con la copa, diciendo: 'Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre; cada vez que bebáis, haced lo mismo en memoria mía'» (1 Cor 11, 23-25).

Los cantos, las plegarias, los sermones y las aclamaciones reavivaban las asambleas, caracterizadas por la amplia participación activa de los creyentes. En Corinto se había llegado incluso a tal explosión de voces carismáticas y de intervenciones extemporáneas que Pablo advierte de la necesidad de disciplinar las reuniones, expuestas al riesgo de caer en caóticas manifestaciones de locura colectiva. En particular, el apóstol recomienda contener a los glosolalas que, movidos por un impulso de un rapto interior, prorrumpían en palabras y expresiones incomprensibles. Al mismo tiempo, exhorta a privilegiar las intervenciones «racionales» de los «profetas», capaces de interpretar los signos de los tiempos y de urgir a los presentes a decisiones personales de fidelidad cristiana (1 Cor 14). En realidad, le preocupa a Pa-

8. Cf. A. J. Malherbe, *o.c.,* 60-91 y W. A. Meeks, *o.c.,* 74-110.

blo que las asambleas sean constructivas, con la preciosa aportación de todos sus participantes: «Cuando os reunís, cada cual aporta consigo algo: un canto, una enseñanza, una revelación, hablar en lenguas o traducirlas; pues que todo resulte constructivo» (1 Cor 14, 26). También las mujeres podían intervenir activamente con oraciones y sermones inspirados (1 Cor 11, 2 ss)[9].

Si el apóstol estaba presente, no dejaba de tomar la palabra (cf. Hech 20, 7 ss). Pero incluso desde lejos hacía sentir su voz por escrito. Efectivamente, sus epístolas iban destinadas intencionalmente a ser leídas en público durante las reuniones (1 Tes 5, 27). Además, a imitación de las asambleas sinagogales judías, no debía faltar la lectura de las sagradas escrituras que los cristianos tenían en común con el mundo judío.

Entre los cánticos litúrgicos usuales podemos enumerar los himnos cristológicos de Flp 2, 6-11 y de Col 1, 16-21, cuya paternidad literaria parece remontarse a las primeras comunidades sirias de lengua griega. En este mismo sentido vale la pena recoger el testimonio, aunque algo posterior, de Plinio el Joven, gobernador romano de la provincia romana de Bitinia en Anatolia, probablemente del año 111-113, que le consulta al emperador Trajano sobre la forma de comportarse con los cristianos, los cuales «afirmaban que todo su delito y su error consistían en la costumbre de reunirse un día determinado, antes del amanecer, cantando alternativamente un himno a Cristo como a un dios» (*Epist.* 10, 96)[10]. Por su parte, el epistolario paulino nos ofrece también algunas aclamaciones litúrgicas más usuales: *Amen* (passim), *Maranatah* («¡Ven. Señor!»: 1 Cor 16, 22), *Abba* («¡Padre!»: Gál 4, 6; Rom 8, 15). De origen litúrgico son también las siguientes fórmulas de bendición y de saludo que el apóstol utiliza regularmente al comienzo y al final de sus cartas: «A vosotros gracia y paz de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo» (1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; Rom 1, 7; Flp 1, 2; Flm 3; cf. Gál 6, 18); «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu santo estén con todos vo-

9. En realidad, en otro pasaje se les prohíbe a las mujeres tomar la palabra en las asambleas comunitarias: «Como en todas las demás comunidades de 'consagrados', las mujeres guarden silencio en la asamblea; no les está permitido hablar; en vez de eso, que se muestren sumisas, como lo dice también la ley. Si quieren alguna explicación, que les pregunten a sus maridos en casa porque está feo que hablen las mujeres en las asambleas. ¿Acaso empezó por Corinto la palabra de Dios, o sois los únicos a quienes ha llegado?» (1 Cor 14, 33b-36). Pero se trata probablemente de una interpolación, obra de un glosista que se inspiró en el texto análogo de 1 Tim 2, 12. Cf. G. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie,* Stuttgart 1975, 257-273.

10. «Quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem»: citado en R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane,* Bologna 1984, 255.

sotros» (2 Cor 13, 13). Tampoco faltan las fórmulas de alabanza: «¡A Dios nuestro Padre la gloria eternamente! ¡Amén!» (Flp 4, 20); «¡A él gloria eterna! ¡Amén!» (Rom 11, 36).

Finalmente, como signo de afecto mutuo, los creyentes se daban el beso ritual. Lo atestigua así la repetida invitación del apóstol en sus cartas: «Saludad a todos los hermanos con un beso santo» (1 Tes 5, 26; cf. 1 Cor 16, 20; Rom 16, 16).

La cena del Señor iba precedida por una comida en común que veía sentados en una misma mesa a pobres y ricos, libres y esclavos, cultos e incultos, varones y mujeres. Su importancia aparece con toda claridad en 1 Cor 11, 17 ss. El apóstol reprocha con dureza a los creyentes acomodados de Corinto por consumir por su cuenta las provisiones que se han traído de casa, excluyendo a los que no traen nada por haber estado trabajando hasta muy tarde. Las reuniones comunitarias acababan de este modo convirtiéndose en un factor de división discriminatoria *(schisma)*. Pablo no tiene reparos en afirmar que, de esta manera, queda viciada la misma celebración de la cena del Señor. En efecto, ¿cómo entrar en comunión con Cristo en el rito sin verificar en la comida común una comunión solidaria con los hermanos? ¿cómo celebrar la memoria viva del amor oblativo de Jesús, desatendiendo al mismo tiempo el símbolo ritual del amor fraterno? La misma comunidad cristiana se viene abajo si falta una solidaridad activa de los ricos con los pobres. Para Pablo, la comida en común, expresión de fraternidad y de amor *(agapé)*, representa plásticamente la nueva agregación de personas distintas por cultura, por ingresos, por posición social, por sexo y tradición religiosa, que dejan de erigir esa diversidad entre ellos como factor determinante: «Ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni hembra, pues vosotros hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús» (Gál 3, 28).

Concretamente, les pidió a los ricos, no que se privasen de sus bienes, sino que hicieran participar de ellos a los pobres, creyendo que de esta manera podría resolverse el problema de la coexistencia de personas acomodadas y de pobres en la misma comunidad: una solución que E. Troeltsch calificó acertadamente de «patriarcalismo de amor» [11]. De manera parecida resolvió también el apóstol la cuestión de la convivencia entre patronos y esclavos: permaneciendo intacta la estructura socio-económica, cambian radicalmente las relaciones interpersonales [12]. Que Onésimo vuelva a casa de su amo Filemón, pe-

11. Cf. E. Troeltsch, *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen*, en *Gesammelte Schriften I*, Tübingen 1923, 67-83, citado por G. Theissen, *o.c.*, 230 ss.
12. Cf. la monografía de R. Gayer, *Die Stellung des Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus*, Bern-Frankfurt/M 1976.

ro que éste en adelante lo trate como hermano. La experiencia cristiana no es causa de revolución social, sino factor creativo de nuevas relaciones subjetivas. Del mismo modo el apóstol se opuso al proceso de emancipación de la mujer que se llevaba a cabo en la iglesia de Corinto, en donde las creyentes se consideraban autorizadas a hablar en público durante las reuniones eclesiales, con la cabeza descubierta, ni más ni menos como los varones (1 Cor 11, 2 ss) [13].

Es verdad que a la hora de valorar estos hechos es evidente el carácter conservador de la toma de posición de Pablo, exclusivamente atento a la dimensión personalista e intraeclesial del problema. Dicho esto, no puede menos de subrayarse el valor revolucionario de su perspectiva demistificante de las diversidades antropológicas, sociales y religiosas que, a su juicio, no afectan en su raíz al destino de las personas ni a su libertad existencial.

La organización de las comunidades paulinas [14] no conocía la presencia de un jefe o de un colegio de ancianos, que presidieran el uno o el otro por derecho a la comunidad [15]. Desde este punto de vista se distinguían tanto de las comunidades judías locales como de las iglesias de Palestina. La autoridad indiscutida era el mismo Pablo, pero hablaremos de ella más adelante. En cada una de las iglesias paulinas valía el doble criterio de la corresponsabilidad de todos los miembros y del papel particular de aquellos creyentes que, por su capacidad y su compromiso, obtenían un liderazgo de hecho [16].

De este modo dice que es una obligación sin distinciones de todos los creyentes de Tesalónica reprender a los ociosos, estimular a los temerosos, ofrecer un apoyo a los débiles, ser pacientes con todos, vigilar para que nadie devuelva mal por mal (5, 14-15). Pero muy poco antes les había exhortado a estimar a los que se cansaban por la comunidad, ejercían en ella una función de presidencia y estaban encar-

13. Cf. A. Jaubert, *Le voile des femmes:* NTS 18 (1971) 419-439.

14. Cf. A. Lemaire, *Les épîtres de Paul: La diversité des ministères,* en J. Delorme (ed.), *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament,* Paris 1974, 57-73; A. Jaubert, *Les épîtres de Paul: Le fait communautaire, ibid.,* 16-33; B. Holmberg, *Paul and Power. The Structure of Authority in the primitive Church as reflected in the Pauline Epistles,* Lund 1978, 93 ss; J. Gnilka, *La relation entre la responsabilité communautaire et l'autorité ministerielle d'après le Nouveau Testament, en tenant compte spécialement du «corps paulinum»,* en *Paul de Tarse, apôtre de notre temps,* Rome 1979, 455-470; W. A. Meeks, *o.c.,* 114 ss.

15. Tiene razón W. Klaiber, *Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis,* Göttingen 1982, 9, cuando indica que Pablo no se preocupó de dotar a sus comunidades de una organización jerárquica concreta.

16. Así expresamente A. Jaubert, *Les épîtres de Paul: Le fait communautaire, o.c.,* 25.

gados de la admonición fraterna (5, 12)[17]. Nótese que el apóstol apela en esta ocasión, no a razones jurídicas, sino a un dato de hecho: el papel directivo se deduce de la entrega de los interesados: «Mostradles toda estima y amor por el trabajo que hacen» (5, 13).

De forma semejante había ciertamente en la iglesia de Filipos diáconos y «epíscopos»; sin embargo, Pablo escribe en primer lugar a toda la comunidad (1, 1). Más adelante, en el mismo escrito, cita expresamente los nombres de dos mujeres, Evodia y Síntique, y de Sícigo y Clemente, figuras todas ellas que destacan por su compromiso misionero y pastoral (Flp 4, 2-3).

La iglesia de Corinto se caracterizaba también por la presencia y la actividad de numerosos carismáticos que, movidos por el Espíritu, intervenían con sermones inspirados en las asambleas comunitarias. Por otra parte, Pablo concede un amplio reconocimiento a la función particular de Esteban y de su familia: «Un favor os pido, hermanos: sabéis que la familia de Esteban es de lo mejor de Grecia y que se ha dedicado a servir a los consagrados. Querría que también vosotros los obedecierais a ellos y a todos los que trabajan y se fatigan con ellos» (1 Cor 16, 15-16).

Más en general resultan significativas las listas de carismas que demuestran la articulación de las comunidades paulinas en servicios múltiples repartidos entre diversas personas[18]: «En la comunidad Dios ha establecido a algunos, en primer lugar, como apóstoles; en segundo lugar, como profetas; en tercer lugar, como maestros; luego hay milagros, luego dones de curar, asistencias, funciones directivas, diferentes lenguas» (1 Cor 12, 28); «Tenemos carismas diferentes según el regalo que Dios nos ha hecho: si es el hablar inspirado, ejérzase en proporción a la fe; si es el servicio, dedicándose a servir; si es el que enseña, a enseñar; si es el que exhorta, a exhortar; el que contribuye, hágalo con esplendidez; el encargado, con empeño; el que reparte la asistencia, con simpatía» (Rom 12, 6-8).

Puede concluirse entonces que Pablo tuvo en cuenta el desarrollo natural de las cosas, que hacía destacarse a algunos cristianos dotados de capacidades especiales (= carismas) y comprometidos más que los otros en la buena marcha de la comunidad. De este modo es como nacen los «apóstoles» o delegados por las comunidades para propagar el evangelio, los profetas capaces de interpretar la voluntad de Dios en las circunstancias concretas de la vida, los catequistas *(didaskaloi)*

17. Este pasaje ha sido estudiado detenidamente por P. R. Tragan, *Un texte ancien sur l'organisation de l'Église: 1 Thessaloniciens 5, 12-13,* en *Ministères et célébration de l'Eucharistie* (Studia Anselmiana 61), Rome 1974, 149-180.

18. Cf. G. Schulz, *Die Charismenlehre des Paulus. Bilanz der Probleme und Ergebnisse,* en *Rechtfertigung* (Fs. E. Käsemann), Tübingen-Göttingen 1976, 443-460.

comprometidos en la formación de los neófitos, los diáconos y diaconisas entregados a los más variados servicios que se necesitan en la vida comunitaria, los epíscopos o administradores de los bienes de la comunidad, los dirigentes del grupo *(kybernēsis; proistamenoi)* y finalmente los carismáticos más espectaculares dotados de virtudes taumatúrgicas [19].

Que se notaba una tendencia hacia una progresiva institucionalización es algo que se deduce del hecho significativo de que los catequistas, al menos en las iglesias gálatas, empezaron a ser pagados (Gál 6, 6); sobre todo da fe de ello el desarrollo de las iglesias paulinas tras la muerte del apóstol, como aparece en las cartas a Timoteo y a Tito. Pero sigue siendo verdad que, mientras él vivió, sus iglesias conservaron una estructura democrática, con amplios espacios abiertos a la corresponsabilidad activa de todos los creyentes y a la iniciativa de los más capaces y más emprendedores. Por algo comparó el mismo Pablo a la comunidad local con el cuerpo humano, en donde la unidad orgánica es el resultado de la pluralidad constitutiva de los diversos miembros y de la armonización de las funciones vitales de los diversos órganos (1 Cor 12, 12 ss; Rom 12, 4-5).

En cuanto a las relaciones de las comunidades paulinas con el ambiente exterior, hay que señalar enseguida la falta de proporción entre la exigüidad numérica de los creyentes y la masa imponente de la población ciudadana. Así por ejemplo, en Corinto la comunidad cristiana podía contar con un centenar de miembros, mientras que la metrópoli superaba el medio millón de habitantes. De ello se seguía un desequilibrio inevitable en la influencia recíproca. Las comunidades paulinas estaban animadas por un vivo espíritu propagandista, pero por fuerza de las cosas sólo era posible alcanzar a unas pocas personas con el mensaje cristiano. No estamos muy lejos de la realidad si hablamos de propaganda minúscula, privada de todo relieve para la sociedad. Y al contrario, los condicionamientos ambientales sobre los neófitos eran muy fuertes.

¿Cómo hacerles frente? ¿refugiándose en un ghetto impermeable, rompiendo con todas las relaciones sociales y formándose un pequeño mundo separado? En este sentido, de hecho, los cristianos de Corinto habían interpretado las indicaciones de una carta de Pedro que se habría perdido, donde éste les exhortaba a cortar toda relación con los disolutos. Pero la intención real de Pablo era muy distinta, como él mismo precisa: la ruptura vale solamente respecto a los cre-

19. G. Schulz divide los carismas o las funciones mencionadas por Pablo en cuatro categorías: carismas kerigmáticos, diaconales, pneumático-extáticos y kibernéticos (*art. cit.*, 446-447).

yentes entregados al vicio, no respecto a los extraños; y en línea de principio afirma que la comunidad cristiana está llamada a vivir su propia experiencia de fe en medio del mundo (1 Cor 5, 9-12). El eremitismo y el sectarismo están muy lejos de su óptica eclesial.

También en Corinto algunos cristianos no mejor cualificados se abstenían rigurosamente de comer la carne de las víctimas sacrificadas a las divinidades paganas, que se vendía luego en las carnicerías públicas. Y sobre todo se negaban a participar en los ritos paganos, familiares o ciudadanos. Otros por el contrario, más clarividentes, conscientes de que los dioses no son nada y de que sólo existe un Dios, no tenían ningún escrúpulo en consumir todo tipo de comidas que les pusieran en la mesa y, por razones de conveniencia social, participaban incluso en las manifestaciones religiosas cívicas. Pablo dice que teóricamente está de acuerdo con estos últimos y afirma que comparte su punto de vista; pide solamente que se respete la conciencia débil de los otros y que nadie presuma de sí mismo (cf. 1 Cor 8-10). Los cristianos siguen siendo ciudadanos de pleno derecho, partícipes de la vida social urbana e insertos en las instituciones municipales.

Por esto recrimina a los huelguistas de la iglesia de Tesalónica que, quizás en una espera febril del fin del mundo, se habían cruzado de brazos y vivían a costa de los demás (4, 11-12). También se opone a los espiritualistas de Corinto, para quienes el celibato era el único estado de vida digno de los cristianos, y afirma que el matrimonio constituye la norma habitual también para los creyentes (cf. 1 Cor 7) [20].

Siempre en coherencia con el principio de que los cristianos no están llamados a desterrarse del mundo, exhorta a la comunidad de Roma a que pague los impuestos y reconozca a las autoridades administrativas del Estado (13, 1-7) [21]. Sólo a primera vista parece constituir una excepción la invitación a los corintios para que no acudan a los tribunales civiles a dirimir causas de índole económica (1 Cor 6, 1-11). En realidad, él quiere hacer valer en esta ocasión la exigencia de un arreglo amigable de los conflictos de interés, no sin la ayuda conciliatoria de alguna persona de la comunidad de reconocida prudencia. En otras palabras, no se trata de ningún *privilegium fori,* sino de la solución familiar de cualquier divergencia, sin necesidad de recurrir a la magistratura [22].

20. Cf. X. Léon-Dufour, *Mariage et continence selon saint Paul,* en *A la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin,* Le Puy 1961, 319-329; N. Niederwimmer, *Askese und Mysterium,* Göttingen 1975, 74-124.

21. Cf. J. Friedrich-W. Pohlmann-P. Stuhlmacher, *Zur historischen Situation und Intention von Röm 13, 1-7:* ZTK 73 (1976) 131-166; P. F. Beatrice, *Il testo paolino sullo Stato nel dibattito degli ultimi quarant'anni:* Vita e Pensiero 55 (1972) 829-850.

22. Cf. A. Stein, *Wo trugen die korinthischen Christen ihre Rechtshändel aus?:* ZNW 59 (1968) 86-90.

Por el contrario, en relación con la diáspora judía no faltaron las polémicas. Después de todo, muchos cristianos de las comunidades paulinas eran prosélitos de las sinagogas judías, a las que no debió resultar muy agradable la competencia de Pablo. De todas formas, el factor decisivo de la ruptura entre las sinagogas y las iglesias paulinas fue su crítica radical del culto a la ley mosaica y a las tradiciones judías. Además, él mismo pasaba por ser un traidor a la religión judía y negar como blasfemo la herencia más sagrada de su pueblo. Por eso los judíos de la diáspora no le ahorraron odios ni hostilidades (cf. Hech 13, 45-52; 17, 5-9.13; 18, 12 ss; 21, 27-23, 22), atrayéndose a su vez una tremenda invectiva del apóstol: «Esos que mataron al Señor Jesús y a los profetas, y nos persiguieron a nosotros; esos que no agradan a Dios y son enemigos de los hombres; esos que estorban que hablemos a los paganos para que se salven, colmando en todo tiempo la medida de sus pecados; pero el castigo los alcanzará de lleno» (1 Tes 2, 15-16)[23]. Aunque también, a veces, el ambiente pagano se mostró hostil con las comunidades paulinas, por ejemplo en Tesalónica y en Filipos (cf. 1 Tes 2, 14 y Flp 1, 29-30).

2. *La acción pastoral de Pablo*[24]

Si el apóstol se había gastado literalmente (2 Cor 12, 15) en la actividad misionera, con no menos entrega y desinterés se comprometió en el crecimiento y la maduración de los neófitos de sus iglesias asiáticas y europeas. Los cristianos de Tesalónica pueden dar fe de ello: «Vosotros sois testigos, y Dios también, de lo impecable, honrado y sin tacha que fue nuestro proceder con vosotros los creyentes; sabéis perfectamente que tratamos con cada uno de vosotros personalmente, como un padre con sus hijos, exhortando con tono suave o enérgico a vivir como se merece Dios» (2, 10-12). Sería injusto enumerarlo entre los contemporáneos itinerantes, muchos de los cuales gozaban de mala fama: «Nuestra predicación no nace de error ni de motivos sucios ni de doblez (...). Nunca hemos tenido palabras aduladoras ni codicia disimulada; no buscamos honores humanos, ni vuestros ni de otros» (2, 3.5-6). La comparación con la madre que alimen-

23. La autenticidad paulina de este trozo es, sin embargo, discutida. Hay que señalar además que más tarde, en la carta a los Romanos, hablará de forma distinta de sus correligionarios.

24. Cf. M. Pesce, *L'apostolo di fronte alla crescita pneumatica dei Corinti (1 Cor 12-14). Tentativo di un'analisi storica della funzione apostolica:* Cristianesimo nella Storia 3 (1982) 1-39; W. Klaiber, *Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis,* Göttingen 1982.

ta con amor y cariño a sus hijos puede muy bien aducirse en su caso, sigue diciendo el apóstol (2, 7-8).

En su correspondencia epistolar con la iglesia de Corinto, por el contrario, pone de relieve ante todo la autoridad de su acción. Dios le ha dado el carisma de fundador de la comunidad (1 Cor 3, 10). Los creyentes corintios pueden muy bien tener mil maestros, pero su único padre es él, que los ha engendrado a una vida nueva con la predicación evangélica (1 Cor 4, 15). La misma comunidad de Corinto, admirable realización misionera, representa la prueba viva e irrefutable de que es apóstol de pleno derecho, no menos que los apóstoles de Jerusalén (1 Cor 9, 1 ss). Un aguijón cotidiano es para él la preocupación por todas sus iglesias (2 Cor 11, 18).

El mensaje cristiano, centrado en Cristo muerto y resucitado, exigía ser traducido en un proyecto de vida y los neófitos tenían necesidad de una guía segura para renovar moralmente su propia existencia. Entonces Pablo se hizo su educador celoso e iluminado. A los cristianos de Tesalónica les recomienda que progresen por el camino que les ha trazado anteriormente (4, 1-2). Para los creyentes de Filipos su palabra y su persona constituyen una norma de vida (4, 9). Les enseña a que hagan suyos los valores éticos de la mejor tradición humanista griega: «Por último, hermanos, todo lo que sea verdadero, todo lo respetable, todo lo justo, todo lo limpio, todo lo estimable, todo lo de buena fama, cualquier virtud o mérito que haya, eso tenedlo por vuestro» (4, 8).

La gama de tonalidades que asume su palabra se muestra sumamente variada. El

— exhorta (*parakalein:* 1 Tes 4, 1-10; 1 Cor 1, 10; 4, 16; 16, 15; 2 Cor 2, 8; 6, 1; 10, 1; Flp 4, 2; Fm 9; Rom 12, 1);
— ruega (*erōtan:* 1 Tes 4, 1; 5, 12; Flp 4, 3);
— desea (*thelein:* 1 Tes 4, 13; 1 Cor 7, 32; 10, 1; 11, 3; 12, 1; 2 Cor 1, 8; Rom 1, 13; 11, 25; 16, 19).
— estimula (*paramytheisthai:* 1 Tes 2, 12);
— conjura (*diamartyresthai:* 1 Tes 2, 12; Gál 5, 3);
— amonesta (*nouthetein:* 1 Cor 4, 14);
— da preceptos e instrucciones (*paraggellein:* 1 Tes 4, 11; 1 Cor 7, 10; 11, 17; *paraggelias didonai:* 1 Tes 4, 2);
— ordena (*epitassein:* Fm 8);
— dispone (*diatassein / diatassesthai:* 1 Cor 7, 17; 11, 34);
— enseña (*didaskein:* 1 Cor 4, 17);
— da a conocer (*gnorizein:* 1 Cor 12, 3; 15, 1; 2 Cor 8, 1; Gál 1, 11).
— no quiere dejar en la ignorancia (*ou thelō hymas agnoein:* 1 Tes 4, 13; 1 Cor 10, 1; 12, 1; 2 Cor 1, 8; Rom 1, 13; 11, 25);
— indica itinerarios que recorrer (1 Cor 4, 17; 12, 31);

— responde a preguntas (*peri de:* 1 Cor 7, 1);
— alaba, pero también reprocha (1 Cor 11, 2.17);
— intenta colmar las lagunas de la fe (1 Tes 3, 10);
— se asombra del libertinaje que toleraban los corintios (1 Cor 5, 1) y de la irresponsabilidad de los gálatas (Gál 3, 1.2);
— se ofrece como ejemplo (1 Cor 3, 13);
— invita expresamente a que le imiten (1 Cor 4, 16; 11, 1; Flp 3, 17; 4, 19);
— es tajante con las críticas (1 Cor 11, 16);
— recuerda la praxis tradicional de la cena del Señor (1 Cor 11, 23);
— recuerda los contenidos del credo primitivo (1 Cor 15, 1-5);
— expone los mandamientos del Señor (1 Cor 14, 38);
— revela horizontes inconcebibles de esperanza (1 Cor 15, 51);
— conforta (*parakalein / paraklēsis:* 2 Cor 1, 4 ss);
— habla con libertad y energía (*parrēsia:* 2 Cor 3, 12; 7, 4);
— se defiende (*apologia / apologeisthai:* 1 Cor 9, 3; 2 Cor 7, 11; 12, 19);
— intenta convencer (*peithein:* 2 Cor 5, 11);
— se remite al juicio de sus interlocutores (1 Cor 10, 15; 11, 13);
— simplemente dice y habla (*legein / lalein:* passim).

Tiene mucho interés en precisar el peso distinto con que interviene. Lo confirma ejemplarmente el capítulo 7 de la primera carta a los Corintios. En el v. 6 leemos: «Digo esto haciendo una concesión *(syggnōmē),* no dando una orden *(epitagē)*». Por el contrario, imparte un mandato expreso a propósito de la indisolubilidad del vínculo matrimonial, precisando enseguida que se trata de un mandato del Señor, no suyo (v. 10). Más adelante se expresa en primera persona: «... digo yo, no el Señor» (v. 12). Su autoridad de responsable de la comunidad se invoca en el v. 17: «Y esto es lo que prescribo *(diatassomai)* en todas las iglesias». A propósito del ideal celibatario confiesa que no tiene ninguna orden *(epitagē)* del Señor que transmitir y se limita a dar su parecer *(gnomē)* (v. 25). Lo mismo vale cuando toma posición sobre las segundas nupcias de las viudas (v. 40).

Sus relaciones con los creyentes no conservan ninguna huella de burocraticismo. En realidad, supo trabar vínculos personales muy intensos. Los vocablos «hermanos», «padre», «hijos», tan frecuentes en su epistolario, tienen una indiscutible densidad emocional y afectiva. Bástenos citar lo que escribe en su carta a los Gálatas, recordando su presencia por las tierras de Galacia: «No me despreciasteis ni me hicisteis ningún desaire, aunque mi estado físico os debió de tentar a eso; al contrario, me recibisteis como a un mensajero de Dios, como al Mesías Jesús en persona... Porque hago constar en vuestro honor que, a ser posible, os habríais sacado los ojos por dármelos»

(4, 14-15). El desaire que los gálatas están a punto de hacerle no se refiere sólo a su evangelio de la libertad de los condicionamientos culturales-religiosos del judaísmo, sino también a su persona: «¿Y ahora me he convertido en enemigo vuestro por ser sincero con vosotros?» (4, 16).

Por eso mismo, cuando por exigencias misioneras o por fuerzas mayores tiene que abandonar alguna de sus comunidades, está ciertamente lejos de su vista, pero no de su corazón (1 Tes 2, 17). El sentido de responsabilidad por sus iglesias y el vínculo personal con ellas se conjugan en él estrechamente. Cuando tuvo que dejar Tesalónica ante la hostilidad del ambiente, no se queda tranquilo; le gustaría volver, pero se lo impiden obstáculos insuperables. Entonces envía desde Atenas a su colaborador Timoteo para confortar y estimular a la joven comunidad de Macedonia (2, 17 - 3, 5). Y cuando éste vuelve con buenas noticias —los cristianos de Tesalónica permanecen firmes en la fe y conservan un recuerdo muy grato del apóstol—, recobra literalmente la vida (3, 6-8). Así pues, se decide a escribirles para expresarles toda su alegría y «colmar las lagunas de su fe».

Por el contrario, después de partir de Corinto, la situación en esta comunidad había ido evolucionando en sentido contrario a él [25]. Lo habían sustituido otros misioneros continuando su obra. Entre ellos Apolo, dotado de una capacidad retórica fuera de lo normal, que había suscitado un gran entusiasmo. También se ha supuesto [26] que Pedro habría llegado a la metrópoli griega, pero lo más probable es que apelasen a su nombre en la comunidad corintia algunos anónimos propagandistas judeo-cristianos críticos para con Pablo. El hecho es que aquella comunidad se había dividido en capillitas que apelaban respectivamente a Pablo, a Apolo, a Kefas (= Pedro), e incluso a Cristo (1 Cor 1, 10-16). De apóstol de toda la iglesia de Corinto, Pablo se había visto reducido a ser el cabecilla de una de esas capillitas: ¡una situación insoportable! Con sus cartas a los corintios reivindica sus buenos derechos de guía permanente de la iglesia de Corinto. Y no sólo eso, sino que envía como portavoces suyos a Timoteo (1 Cor 4, 17; 16, 10-11) y a Tito (2 Cor 2, 13; 7, 6 ss; 8, 6 ss). El mismo visita en varias ocasiones a la comunidad para afirmar en ella su autoridad (cf. 2 Cor 1, 13-2, 11; 13, 1; Hech 20, 2-3). También las cartas a los Gálatas y a los Filipenses revelan la intención de oponerse a la propaganda de misioneros judeo-cristianos rivales, empeñados en desacre-

25. Cf. A. Schreiber, *Die Gemeinde in Korinth. Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des 1. Korintherbriefes,* Münster 1977.

26. Así por ejemplo C. K. Barrett, *Cephas and Corinth,* en *Abraham unser Vater* (Fs. O. Michel), Leiden-Köln 1963, 1-12.

ditarle y en discutir el mensaje evangélico de la libertad respecto a la circuncisión y la observancia de la ley.

Así pues, Pablo no prescinde de ningún medio para mantener bajo su autoridad a las iglesias que había fundado. Se ha señalado justamente que «lo exhortativo, y no lo imperativo, es lo que caracteriza a la modalidad de su palabra estimulante» [27]. Pero es igualmente indiscutible el hecho de que sus relaciones con las comunidades se cualifican como un conjunto de relaciones de poder [28]. «Podíamos imponernos *(en barei einai)* como apóstoles de Cristo», dice a los tesalonicenses (2, 7). Es en el nombre del Señor Jesús como exhorta e instruye (1 Tes 4, 1-2; cf. 1 Cor 1, 10 y 2 Cor 10, 1). El que rechaza sus prescripciones, «no rechaza a un hombre, sino a Dios mismo» (1 Tes 4, 8). Los corintios que reivindican cierta independencia han de saber que posee el pensamiento de Cristo (1 Cor 2, 16) y el espíritu de Dios (1 Cor 7, 40); que no se atrevan a someterlo a juicio, ya que de su acción responde sólo ante Dios (1 Cor 4, 3-5). De su comportamiento depende que en la visita que proyecta vaya con la vara o con cariño y suavidad (1 Cor 4, 21). Ausente corporalmente, pero presente en espíritu, ha pronunciado una sentencia de excomunión contra el incestuoso, tratado con indulgencia culpable por la comunidad (1 Cor 5, 3). Tiene una conciencia muy viva de ser embajador de Cristo y portavoz de Dios (2 Cor 5, 20).

En los capítulos finales de la segunda carta a los Corintios son todavía más claras las afirmaciones de su autoridad: «Y aunque alardease un poco demasiado de mi autoridad *(exousia),* que me dio el Señor para construir vuestra comunidad, no para destruirla, nadie va a dejarme en mal lugar» (10, 8; cf. 13, 10); «Hablo como cristiano, delante de Dios, y todo es para construir vuestra comunidad» (12, 19); «Cuando vuelva, no tendré contemplaciones, ésta será la prueba que buscáis de que Cristo habla por mí» (13, 2-3); «No tenemos poder alguno contra la verdad, sólo en favor de la verdad» (13, 8).

También es conocido el tono perentorio de la carta a los Gálatas: su evangelio es simplemente el evangelio auténtico de Cristo. También a la comunidad de Roma, que había surgido sin intervención directa suya, se dirige de manera autorizada: «En nombre del carisma que se me ha dado, os digo a cada uno de vosotros...» (12, 3; cf. 15, 15). Finalmente, escribiendo a Filemón, afirma que tiene en Cristo toda

27. Cf. K. Baumann, *Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1, 1-3, 4,* Münster 1968, 285.

28. Cf. B. Holmberg, *Paul and Power, o.c.,* 136 ss. y *Sociological versus Theological Analysis of the Question Concerning a Pauline Church Order,* en S. Pedersen (ed.), *Die paulinische Literatur und Theologie,* Göttingen 1980, 187-200.

la autoridad necesaria para mandarle *(epitassein)* todo lo que debe hacer (v. 8) y confía en su obediencia (v. 21).

Y no solamente su palabra oral y escrita es un ejercicio concreto de poder, sino también el envío de sus colaboradores, delegados por él. Así Timoteo es enviado primero a Tesalónica para alentar a los neófitos de la iglesia local (1 Tes 3, 2); luego a Corinto para remachar las normas de conducta que él enseña a todas las iglesias (1 Cor 4, 17); y finalmente a Filipos (Flp 2, 19). Siempre a la metrópoli griega envió varias veces a Tito para recordarle a la comunidad la obligada obediencia al apóstol (2 Cor 9, 13; 7, 6 ss) y para organizar allí la colecta en beneficio de la iglesia de Jerusalén (2 Cor 8, 6.16-24).

¿Autoridad carismática o poder jurídico? Mirando bien las cosas, este dilema no hace justicia de los datos reseñados anteriormente. En efecto, a menudo Pablo apela al carisma que ha recibido de Dios o de Cristo (cf. 1 Cor 3, 10; 15, 10; Gál 1, 6.15; 2, 9; Rom 1, 5; 12, 3; 15, 15); pero otras veces apela a la tradición de las primeras iglesias de Palestina y de Siria, de las que depende él mismo (cf. 1 Cor 11, 23; 15, 1-3). Se presenta como personalidad religiosa capaz de experiencias extraordinarias: «¿Hay que presumir? No se saca nada, pero pasaré a las visiones y revelaciones del Señor. Yo sé de un cristiano que hace catorce años fue arrebatado hasta el tercer cielo; con el cuerpo o sin el cuerpo, ¿qué sé yo? Dios lo sabe» (2 Cor 12, 1-2); pero al mismo tiempo se jacta de su debilidad de hombre «crucificado» (2 Cor 12, 10). El Espíritu le ha revelado el proyecto salvífico divino y él habla con un lenguaje que le ha enseñado el Espíritu (1 Cor 2, 10-16); sin embargo, no tiene reparos en acudir muchas veces a motivaciones racionales, como por ejemplo la exigencia de una conducta decorosa a los ojos de los no creyentes (1 Tes 4, 12) y la invitación a los corintios para que pongan un poco de orden en las asambleas comunitarias (1 Cor 14, 40).

Así pues, no se le puede definir como un líder puramente carismático. Por otra parte, todavía es más imposible reducirlo a exponente de una estructura institucional y jurídica compleja. El carisma expresa ciertamente los aspectos primarios de apóstol legitimado directamente de lo alto; pero no desatiende su vinculación con la tradición de los testigos de Cristo, que actuaron antes que él en el movimiento de Jesús y que son depositarios de su herencia espiritual.

Una última indicación: en la iglesia de Corinto se daba un proceso de idealización y de culto a los héroes: Pablo, Apolo, Pedro, abanderados ideológicamente de sus respectivos adeptos, que de esta manera acababan contraponiéndose los unos a los otros: «Es que he recibido informes, hermanos míos, por la gente de Cloe, de que hay discordias entre vosotros. Me refiero a eso que cada uno por vuestro la-

do andáis diciendo: 'Yo estoy con Pablo, yo con Apolo, yo con Kefas, yo con Cristo'» (1 Cor 1, 11-12). Pablo reacciona con energía, afirmando que la experiencia cristiana tiene su origen y su eficacia tan sólo en Jesús (cf. 1 Cor 1, 13-16), excluyendo en consecuencia cualquier supravaloración de las grandes personalidades religiosas: «En fin de cuentas, ¿qué es Apolo y qué es Pablo? Auxiliares que os llevaron a la fe, cada uno con lo que le dio el Señor» (1 Cor 3, 5). En realidad, no son los creyentes los que pertenecen a los dirigentes de la comunidad y dependen de ellos, sino al revés: éstos están al servicio de aquellos: «Total, que nadie ponga su orgullo en hombres, porque todo es vuestro: Pablo, Apolo, Kefas, el mundo, la vida, la muerte, lo presente y lo por venir, todo es vuestro; pero vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios» (1 Cor 3, 21-23). La fórmula «sois de Cristo» tiene un valor afirmativo y exclusivo: «pertenecéis a Cristo y a ningún otro». De este modo queda radicalmente abolido cualquier «patronazgo». Por su parte, él puede dar testimonio de que ha actuado de forma coherente con este principio teológico: «No es que vuestra fe esté en nuestra mano, sino que somos cooperadores en vuestra alegría» (2 Cor 1, 24).

9

RECELOS Y CRITICAS

Cuando Pablo se adhirió al movimiento de Jesús, éste había alcanzado ya una estructura bastante definida. El centro indiscutible era Jerusalén, en donde alrededor del núcleo de los discípulos históricos del Nazareno había nacido la primera comunidad cristiana. Poco después surgieron en Palestina y en Siria otras comunidades, pero se trataba de iglesias satélites de la iglesia madre. El liderazgo estaba sólidamente en manos de Simón Pedro, llamado Kefas, epíteto que le había dado Jesús (Jn 1, 42), primer beneficiario oficial de la aparición de Cristo resucitado (1 Cor 15, 5; Lc 24, 34). Pero también Santiago, hermano del Señor, aunque extraño al grupo de los doce apóstoles, se afirmó muy pronto como figura eminente, convirtiéndose en cabeza de la iglesia jerosolimitana cuando Pedro, dejando la ciudad santa, pasó a ser misionero en Siria. También fueron personalidades destacadas Juan, hijo de Zebedeo, Bernabé, los diáconos Esteban y Felipe, Silas; y tampoco hay que olvidar a los misioneros anónimos que trabajaban por tierras de Palestina y de Siria.

Comparado con todos ellos, Pablo no era nadie inicialmente, privado del estatuto privilegiado de discípulo histórico de Jesús, creyente de la segunda hora, y además con el handicap de un pasado de inquisidor de los nazarenos. Sólo después de diez años tras su conversión se convirtió en un líder local de la comunidad de Antioquía de Siria, pero siempre a la sombra del gran Bernabé y muy lejos de poder compararse con los apóstoles jerosolimitanos. Su verdadera transformación en exponente de primera magnitud del cristianismo de los orígenes se tuvo a continuación, durante las fructuosas campañas misioneras por Anatolia y Grecia, cuando una vez madurada en la pelea la conciencia de apóstol enviado directamente al mundo pagano por Cristo resucitado, reivindicó el liderazgo del movimiento cristiano que estaba echando sólidas raíces entre los incircuncisos.

Una «carrera» sin duda extraordinaria, pero no exenta de reservas, de dudas, de críticas, de rechazos y de excomuniones. Las relaciones de Pablo con la iglesia de Jerusalén y con sus dirigentes merecen más de una puntualización histórica. También hay que valorar aten-

tamente la lucha que le plantearon sus adversarios, rivales en la propaganda misionera.

1. *Pablo y la iglesia-madre de Jerusalén* [1]

Reaccionando contra la campaña agresiva de los judeo-cristianos integristas que, penetrando en las iglesias paulinas de Galacia, discutían su autoridad oponiéndole la de las «columnas» de Jerusalén y sobre todo la de Pedro, roca (Kefas) sobre la que se levanta el edificio de la Iglesia, en los dos primeros capítulos de la carta a los Gálatas Pablo hace la historia de sus relaciones con el centro del cristianismo [2]. Su intención es apologética: demostrar, con los hechos en la mano, su independencia de las autoridades de Jerusalén como apóstol enviado directamente por Dios a misionar, y al mismo tiempo poner de relieve el amplio reconocimiento que tuvo entre los líderes jerosolimitanos.

Concretamente, él centra su atención en los tres encuentros con el jefe reconocido del movimiento de Jesús. El primero tuvo lugar sólo tres años después de su conversión; fue muy breve: «Después, tres años más tarde, subí a Jerusalén para conocer *(historēsai)* a Pedro y me quedé quince días con él. No vi a ningún otro apóstol, excepto a Santiago, el pariente del Señor» (Gál 1, 18-19). Así pues, se trató de una visita de cortesía [3] para conocer a Pedro, y nada más. Las interpretaciones en contra que propalaban sus opositores, como si él se hubiera dirigido a Jerusalén para recibir un encargo oficial, son falsas: «Y en esto que os escribo Dios me es testigo de que no miento» (Gál 1, 20). Todo lo que es, apóstol de los pueblos paganos, se lo debe únicamente a la llamada divina en el camino de Damasco: «Y cuando aquel que me escogió desde el seno de mi madre y me llamó por su

1. Véase en general K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde,* en *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung,* Darmstadt 1969, 144-178; B. Holmberg, *Paul and Power,* Lund 1978, 14-57; R. Pesch, *Peter in the Mirror of Paul's Letters,* en *Paul de Tarse apôtre de notre temps,* Rome 1979, 291-309.

2. Cf. F. F. Bruce, *Further Thoughts on Paul's Autobiography. Galatians 1, 11-2, 14,* en *Jesus und Paulus* (Fs. W. G. Kümmel), Göttingen 1975, 21-29; J. Eckert, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief,* Regensburg 1971, 163-228; F. Mussner, *Der Galaterbrief,* Freiburg-Basel-Wien 1974, 77-204; H. Schlier, *Carta a los gálatas,* Salamanca 1975, 47-123.

3. La expresión es de F. Mussner, *o.c.,* 95. Otros autores opinan por el contrario que Pablo se dirigió a Pedro para informarse. En efecto, es discutido el sentido del verbo empleado por Pablo en Gál 1, 18: *historēsai.* En este sentido se ha expresado últimamente J.D.G. Dunn, *The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2:* NTS 28 (1982) 461-473.

gracia se dignó revelarme a su Hijo para que yo lo anunciara a los paganos, no consulté con nadie de carne y hueso ni tampoco subí a Jerusalén para ver a los apóstoles anteriores a mí, sino que inmediatamente salí para Arabia, de donde volví otra vez a Damasco» (Gál 1, 15-17).

A su manera, también el autor de los Hechos atestigua esta primera visita de Pablo a Jerusalén: «Llegado a Jerusalén, trataba de juntarse con los discípulos, pero todos le tenían miedo, porque no se fiaban de que fuera realmente discípulo. Entonces lo cogió Bernabé y se lo presentó a los apóstoles. Saulo les contó cómo había visto al Señor en el camino y que le había hablado, y cómo en Damasco había predicado públicamente de Jesús» (9, 26-28). Así pues, el recién convertido fue aceptado y reconocido por los apóstoles de Jerusalén. La intención de los Hechos parece estar clara: asegurar un vínculo estrecho entre Pablo y la iglesia madre de Jerusalén.

El segundo encuentro con los dirigentes jerosolimitanos se realizó catorce años después de la conversión (¿o de la primera visita?), dentro del marco del concilio de Jerusalén (Gál 2, 1-10)[4]. Pablo personaliza todo cuanto puede lo ocurrido, manifestando un sentido indudable de protagonismo. Es él el que decide, por inspiración divina, ir a la ciudad santa, acompañado de Bernabé y de Tito. Intenta exponer allí su evangelio, caracterizado por la libertad de los convertidos del mundo pagano frente a la circuncisión y la ley mosaica, «por temor de correr o de haber corrido en vano» (v. 2). No pensemos en estados de ánimo de duda o de incertidumbre sobre la validez de su misión y de su anuncio. Más bien se palpa aquí la conciencia lúcida de que existe un solo evangelio auténtico de Cristo y de que el suyo, del que se confiesa segurísimo (Gál 1, 6-9), no podrá menos de coincidir con el que predican los apóstoles anteriores a él. En sus intenciones, la confrontación jerosolimitana tenía que destacar precisamente esta concordancia y unidad necesaria, fuera de la cual todo sería un cansancio inútil[5].

De hecho, las cosas ocurrieron como pensaba. Tito, creyente incircunciso y compañero del apóstol, llevado a Jerusalén como emblema de su mensaje de libertad, no se vio obligado a la circuncisión. Más aún, los dirigentes de la iglesia jerosolimitana, a los que expuso su evangelio, no tuvieron nada que añadirle, desautorizando así a los integristas. Incluso reconocieron su carisma extraordinario, semejan-

4. Cf. en general H. Conzelmann, *Le origini del cristianesimo,* Torino 1976, 119-130; T. Holtz, *Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus:* NT 16 (1974) 110-148.

5. Cf. E. Hänchen, *Die Apostelgeschichte, o.c.,* 381-414; T. Holtz, *art. cit.;* K. Wengst, *Der Apostel und die Tradition. Zur theologischen Bedeutung urchristlicher Formeln bei Paulus:* ZTK 69 (1972) 145-162.

te nada menos que al de Pedro, y estipularon con él y con Bernabé un concordato de división del campo de propaganda misionera: «Se debía la cosa a aquellos intrusos, a aquellos falsos hermanos que se infiltraron para acechar nuestra libertad —ésa que tenemos gracias al Mesías Jesús—, con intención de esclavizarnos. Ante aquellos ni por un momento cedimos dejándonos avasallar, para que la verdad de la buena noticia siguiera con vosotros. Pues bien, por parte de los respetados por ser algo —lo que fueran o dejaran de ser no me interesa nada, Dios no mira lo exterior del hombre—, a mí, como decía, los 'respetados' no tuvieron nada que añadirme, todo lo contrario: viendo que se me ha confiado anunciar la buena noticia a los paganos (como a Pedro a los judíos...), y reconociendo el don que he recibido, Santiago, Pedro y Juan, los respetados como pilares, nos dieron la mano a mí y a Bernabé en señal de solidaridad, de acuerdo en que nosotros nos dedicáramos a los paganos y ellos a los judíos» (Gál 2, 4-7.9). La única cláusula añadida a este acuerdo fue el compromiso de la colecta en favor de la iglesia jerosolimitana (v. 10).

Que esta información autobiográfica es partidista se deduce del relato paralelo de los Hechos (cap. 15). En realidad, la confrontación jerosolimitana enfrentó a la iglesia de Jerusalén con la de Antioquía de Siria o con parte de ella; y el problema que se discutía se refería a la praxis misionera de la comunidad antioquena, que aceptaba a los convertidos del paganismo sin imponerles la circuncisión ni la observancia de las prescripciones rituales del judaísmo. Bernabé y Pablo eran sólo los delegados de esta iglesia que, bajo la presión de algunos defensores a ultranza de la compleja judaización de los neófitos de origen pagano, recurrió a las autoridades eclesiales de Jerusalén, obteniendo de ellos una plena aprobación.

Es probable que Pablo aumentara el alcance de la solución del concilio jerosolimitano, viendo en ella una toma de posición de principio universalmente válida. Igualmente debió verse inducido por la polémica con los adversarios de Galacia a exagerar el reconocimiento obtenido de los dirigentes de la iglesia-madre. Pero queda confirmado el hecho de que obtuvo el apoyo de Santiago, de Pedro y de Juan, «los pilares» del edificio de la iglesia de Cristo, en contra de los tradicionalistas judeo-cristianos, opositores suyos. Tampoco su independencia tan decantada respecto a los apóstoles jerosolimitanos puede confundirse con una pretensión de autonomía. En realidad, al subir a Jerusalén para exponer allí su evangelio, jactándose luego de la aprobación obtenida de los jefes, reconoce de hecho su autoridad. Del mismo modo, aceptando la cláusula de la colecta [6], admite la dependen-

6. Sobre el significado jurídico de la colecta, cf. K. Berger, *Almosen für Israel: zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte:* NTS 23 (1976 s) 180-203.

cia de sus iglesias respecto a la iglesia-madre, fuente del mensaje evangélico (Rom 15, 19 y 27)[7].

El relato de Hechos 15, 20 ss habla también de un decreto del concilio de Jerusalén[8], restrictivo de la libertad de los cristianos incircuncisos, obligados a la observancia de cuatro prohibiciones rituales de cuño judío —comer carnes inmoladas a los dioses paganos, vivir en concubinato, consumir carne de animales muertos por ahogo y alimentarse de sangre—, condiciones indispensables para que los judeocristianos y los neófitos del mundo pagano pudieran sentarse a la misma mesa. En el informe de Gál 2, 1-10 Pablo no dice nada de esto; más aún, parece excluirlo cuando afirma: «los respetados no tuvieron nada que añadirme» (v. 6). Esta contradicción de los dos testimonios encuentra una solución plausible en la hipótesis de que el autor de los Hechos haya anticipado al concilio de Jerusalén una decisión tomada posteriormente por Santiago y por la iglesia de Jerusalén para favorecer la convivencia en las comunidades cristianas mixtas.

El tercer encuentro con Pedro tuvo lugar en Antioquía en una época posterior y se resolvió con un durísimo choque (Gál 2, 11-14)[9]. Al llegar a la capital de la provincia romana de Siria, el príncipe de los apóstoles se había atenido en un primer tiempo a la praxis de la comunidad local, en donde los circuncidados y los incircuncisos vivían libres de las prescripciones rituales judías. Pero luego, bajo la presión de algunos judeo-cristianos llegados de Jerusalén y basados en la autoridad de Santiago, jefe de la iglesia-madre, comenzó a abstenerse de participar en la mesa común, arrastrando con su ejemplo a Bernabé y a los demás judeo-cristianos de la iglesia antioquena. A los ojos de Pablo este comportamiento terminaba anulando prácticamente la decisión del concilio de Jerusalén y obligando de hecho a los cristianos incircuncisos a hacerse circuncidar, consecuencias éstas que afectaban a «la verdad del evangelio». Así pues, se levantó contra Pedro acusándole de doblez y de incoherencia *(hypokrisis)*.

De este modo llegó a encontrarse solo contra Santiago y la iglesia jerosolimitana y contra Pedro, Bernabé y la iglesia antioquena. Por su parte pensaba que tenía «la verdad del evangelio», que prevalece

7. Insiste en ello acertadamente B. Holmberg, *Paul and Power, o.c.,* 35 ss.

8. Cf. en particular D. R. Catchpole, *Paul, James and the Apostolic Decree:* NTS 23 (1976 s) 428-444; R. Pesch, *Das Jerusalem Abkommen und die Lösung des Antiochenischen Konflikts,* en *Kontinuität und Einheit* (Fs. F. Mussner), Freiburg-Basel-Wien 1981, 105-122; A. Strobel, *Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites. Ueberlegungen zum Verhältnis von Wahrheit und Einheit im Gespräch der Kirchen, ibid.,* 81-104. Cf. también M. Simon, *The Apostolic Decree and its Setting in the ancient Church,* en *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia II,* Tübingen 1981, 414-432.

9. Cf. R. E. Brown-J. P. Meier, *Antioch and Rome - New Testament Cradles of Catholic Christianity,* New York 1983, 36-44.

sobre las exigencias de la unidad eclesial que ponía en primer plano el frente contrario; pero en la oposición estaban alineadas las grandes figuras del cristianismo palestino y siriaco que hasta entonces le habían aprobado y defendido contra el integrismo de los tradicionalistas. Ciertamente salió perdiendo en el choque de Antioquía, como atestigua su silencio sobre el resultado del mismo. En adelante se verá obligado a cortar las relaciones con la iglesia antioquena y empeorarán las que mantenía con la iglesia jerosolimitana. De hecho se hizo independiente, fiándose de su buena conciencia de defensor y propagandista de un evangelio liberado de toda hipoteca cultural y religiosa. Pero precisamente por eso será cada vez más objeto de duras críticas por parte de los judeo-cristianos integristas y lo mirará con sospecha la iglesia-madre. No es casual que el autor de los Hechos corra un velo de silencio respetuoso sobre el incidente de Antioquía, que había visto al protagonista de su historia edificante acorralado por la iniciativa de los emisarios de Santiago y por las concesiones de Pedro y Bernabé.

Las cartas a los Corintios nos documentan cómo, a continuación, tuvo que enfrentarse con la propaganda de rivales que apelaban a Pedro, a Santiago y a los apóstoles jerosolimitanos para discutirle su autoridad de apóstol. En la apasionada defensa de 1 Cor recurre a la experiencia mística de Damasco y sobre todo a la eficacia de su acción misionera: «¿No soy libre? ¿no soy apóstol? ¿es que no he visto a Jesús, Señor nuestro? ¿no es obra mía el que vosotros seáis cristianos? Si para otros no soy apóstol, al menos para vosotros lo soy, pues el sello de mi apostolado es que vosotros sois cristianos» (9, 1-2). ¿Fue Pedro el primero que se encontró con Cristo resucitado? (15, 5). Pues bien, él no lo es menos: «Por último se me apareció también a mí, como al nacido a destiempo» (15, 8). Ciertamente, no oculta el hecho de que él ocupa el último lugar de la clasificación, detrás de Pedro, de los doce, de los quinientos hermanos, de Santiago, de todos los demás apóstoles; pero afirma con orgullo que se puede comparar, en pie de igualdad, nada menos que con Pedro: «Sin embargo, por favor de Dios, soy lo que soy y ese favor suyo no ha sido en balde; al contrario: he rendido más que todos ellos, no yo, es verdad, sino el favor de Dios que me acompaña. De todos modos, sea yo, sean ellos, eso es lo que predicamos y eso fue lo que creísteis» (15, 10-11). Comenta muy bien R. Pesch: «El último y el primero son iguales» [10]. Y no se diga que es inferior a los líderes jerosolimitanos, ya que, a diferencia de Pedro, de los hermanos del Señor y de los otros apóstoles, pero como Bernabé, no se hace mantener en la propaganda misionera. En rea-

10. R. Pesch, *Peter in the Mirror of Paul's Letter, o.c.,* 301.

lidad, ni más ni menos que los otros, él posee el derecho, propio de los apóstoles, de vivir a cargo de las comunidades cristianas en que actúa; pero ha escogido no valerse de ello, ofreciendo así un ejemplo indiscutible de actividad evangelizadora desinteresada (9, 1 ss)[11].

De todas formas, es muy probable que en Corinto no se enfrentase directamente con Pedro y con los apóstoles jerosolimitanos[12]. Es verdad que en la segunda carta a los Corintios, además de atacar con violencia a los rivales que se jactaban de su legitimación de enviados de las iglesias autorizadas, exhibiendo credenciales escritas de las mismas, a diferencia de su antagonista (3, 1-3), afirma que no es ni mucho menos inferior a los «superapóstoles» (11, 5 y 12, 11). Pero la identificación de estos últimos no parece muy segura: ¿indica esta fórmula a los adversarios manifiestos de Pablo, que entraron en la iglesia corintia para minar su autoridad, o bien a sus eventuales mensajeros últimos, los apóstoles de Jerusalén? Las opiniones de los autores son divergentes y no nos permiten extender la polémica de 2 Cor, que se dirige ciertamente contra los «falsos apóstoles» que actúan en Corinto (11, 13), a las autoridades jerosolimitanas.

Sea de ello lo que fuere, incluso después de su ruptura traumática con Santiago y la iglesia jerosolimitana y con Pedro y la comunidad cristiana antioquena, Pablo no albergó propósitos de cisma, consciente de que la Iglesia de Cristo es esencialmente un centro unitario de fusión de judíos y paganos[13]. Por esto se empeñó, en alma y cuerpo, en llevar a cabo el proyecto de la colecta[14]. Ayudando económicamente a los pobres de Jerusalén, sus comunidades habrían dado un testimonio de su comunión con la iglesia-madre de cuño judío (cf. 2 Cor 8-9 y Rom 15, 25-32). El apóstol insiste particularmente en este significado teológico de la colecta, pero eran evidentes las implicaciones jurídicas. Querámoslo o no, era una demostración práctica de la dependencia de las iglesias paulinas respecto a la iglesia de Jerusalén que, a su vez, al aceptarla, habría reconocido el trabajo misionero de Pablo, su carisma apostólico de líder de dimensión mundial, y el propio cristianismo de matriz pagana libre de los condicionamientos socioculturales judíos. Como se ve, era mucho lo que se ponía en juego.

11. Cf. G. Dautzenberg, *Der Verzicht auf das apostolische Unterhaltsrecht. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 9:* Bib 50 (1969) 212-232; W. Pratscher, *Der Verzicht des Paulus auf finanziellen Unterhalt durch seine Gemeinden:* NTS 25 (1978 s) 284-298.

12. En efecto, probablemente Pedro no estuvo en Corinto.

13. Cf. el estudio de E. Peterson, *Il Mistero degli Ebrei e dei Gentili nella Chiesa,* Roma 1946.

14. Sobre la historia de la colecta cf. D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem,* Hamburg-Bergstedt 1965.

Pues bien, una vez acabada la misión en Anatolia y en Grecia y proyectado un viaje misionero a Roma, trampolín para lanzarse a España, último confín occidental del imperio romano, tiene que dirigirse antes a Jerusalén, llevando la generosa aportación de fondos donados por sus iglesias. ¿Pero cómo reaccionarían Santiago y su iglesia? No estaba tan clara, desde luego, la aceptación de la colecta. El es perfectamente consciente de ello; efectivamente, en Corinto, en vísperas del viaje a la ciudad santa, siente vivas preocupaciones y se confía a la comunidad cristiana de Roma, cuya solidaridad solicita en su famosa epístola. De todas formas, los creyentes de la capital del imperio pueden estar a su lado en sus oraciones: «Os pido ahora un favor, hermanos: luchad a mi lado pidiendo a Dios que escape de los incrédulos de Judea y que este servicio mío a Jerusalén sea bien acogido allí por los 'consagrados'» (15, 30b-31). Así pues, en Jerusalén lo están esperando algunos judíos hostiles, dispuestos a hacerle pagar su traición y su apostasía, pero también la iglesia local de estricta observancia judía, que sospecha de sus iniciativas desconcertantes: dos frentes estrechamente vinculados por el mismo apego a la ley mosaica, que el apóstol de los paganos se había atrevido a declarar que había quedado superada con la llegada de Jesús: «El fin de la ley es el Mesías» (Rom 10, 4).

Aquí terminan los informes de primera mano; por los escritos de Pablo no sabemos ya nada más sobre este punto. Es el autor de los Hechos (cf. 21, 17 ss) el que nos informa de su viaje a Jerusalén y sobre todo de su encuentro con los jefes de la iglesia-madre. En una reunión plenaria de la comunidad, presidida por Santiago y por los «ancianos», se le hizo presente la necesidad de acabar con la acusación corriente que se le hacía de enemigo de la ley mosaica y del judaísmo. En concreto se le pidió que ofreciera una prueba práctica de observante de las prescripciones judías, pagando al templo la ofrenda del cumplimiento ritual de un voto hecho por cuatro miembros pobres de la iglesia jerosolimitana. El lo acepta, pero una vez dentro del santuario con los cuatro, se da la señal para un auténtico linchamiento por parte de los fanáticos judíos, de cuyas manos se libra providencialmente gracias a la intervención de los soldados de la guarnición romana.

¿Qué deducir de estos datos tan descarnados? ¿se puede hablar de una capitulación de Pablo frente a Santiago y su iglesia de «celosos partidarios de la ley mosaica» (Hech 21, 20)? A diferencia del choque de Antioquía, en donde había defendido vigorosamente «la verdad del evangelio» contra los emisarios de Santiago y contra el mismo Pedro, ¿habrá cedido ahora *pro bono pacis,* es decir, para salvaguardar la unidad de la iglesia? El autor de los Hechos no habla de

la colecta como objeto de trato entre Santiago y Pablo, a pesar de que el apóstol había venido a Jerusalén precisamente para esto; es éste un silencio que no puede interpretarse como olvido o ignorancia, ya que en Hech 24, 17 aparece, aunque sólo sea fugazmente, una alusión a la colecta. Así pues, el biógrafo de Pablo se muestra reticente y la plausible explicación de esta reticencia es que la iglesia de Jerusalén no aceptó la colecta, limitándose a exigirle a Pablo que sostuviera los gastos de un rito judío. En resumen, el autor de los Hechos, interesado en mostrar la vinculación tan estrecha de su protagonista con la iglesia-madre, silenció la recusación de la colecta paulina y la grave reserva, que esto suponía, sobre la actuación de Pablo, dirigiendo toda la atención hacia el pequeño compromiso propuesto por Santiago y aceptado por Pablo.

Por consiguiente, ni una excomunión formal ni un reconocimiento sustancial. La iglesia de Jerusalén y sus dirigentes mantuvieron una posición de reserva ante el gran misionero, exponente de un cristianismo demasiado desvinculado de sus raíces judías. Por su parte, Pablo no pudo coronar su proyecto de celebrar en Jerusalén la unión ecuménica de sus iglesias con la iglesia-madre.

2. *Los rivales de Pablo* [15]

De los Hechos se deduce un cuadro de los orígenes cristianos de tintas suaves y pacíficas. Las comunidades cristianas están unidas por sentimientos fraternales y Pablo se muestra perfectamente de acuerdo con Santiago, Pedro y la iglesia-madre de Jerusalén. Es verdad que los creyentes de origen fariseo se oponen a la libertad de los neófitos del mundo pagano (15, 1 y 5), pero se trata de un pequeño grupo que desaparece enseguida y que sobre todo está privado del apoyo autorizado de los líderes. Para su biógrafo, los verdaderos enemigos de Pablo son los judíos de la diáspora y de Palestina (9, 23-35; 9, 29; 13, 45-51; 14, 2-7; 14, 19; 17, 5-9.13; 18, 12-17; 21, 27 ss).

Pero si el autor de los Hechos quiere ser irénico a toda costa, el panorama que presentan las cartas paulinas se muestra por el contrario caracterizado por contrastes, rivalidades, críticas, polémicas, choques y hasta golpes. Concretamente, en el campo de batalla se enfren-

15. Cf. en general E. E. Ellis, *Paul and His Opponents. Trends in the Research,* en *Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity,* Tübingen 1978, 80-115; J. Gunther, *St. Paul's Opponents and their background. A study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings,* Leiden 1973; G. Lüdemann, *Zum Antipaulinismus im frühen Christentum:* EvTh 40 (1980) 437-455; Id., *Paulus, der Heidenapostel* II: *Antipaulinismus im frühen Christentum,* Göttingen 1983.

tan misioneros cristianos de orientación opuesta. Fue una lucha sostenida dentro del movimiento múltiple y vivaz de propaganda cristiana. Si ya en la primera carta a los Corintios Pablo se muestra a la defensiva (cf. 9, 1 ss y 15, 1 ss), el tono va subiendo hasta alcanzar cotas de violencia verbal inaudita en la segunda carta a los Corintios, en la epístola a los Gálatas, en el capítulo 3 de la carta a los Filipenses y hasta en un brevísimo trozo de la carta a los Romanos (16, 17-20). Se defiende y al mismo tiempo ataca, respondiendo golpe a golpe. Su temperamento sanguíneo tiene de esta forma la oportunidad de revelarse plenamente. Consiguientemente, los que salen peor parados son sus opositores, arrinconados despreciativamente en el limbo del anonimato y tachados sin medias tintas de herejes, merecedores de una condenación inapelable y destinados al fuego eterno. Sin embargo, el testimonio de las cartas paulinas, el único que poseemos, a pesar de su parcialidad y su pasión, no puede calificarse de falsedad histórica. La «realidad» de los adversarios quedará inevitablemente afectada por la manera subjetiva con que él la mira y la vive; pero la verdad es que habla de ello un protagonista directo, al que resulta difícil atribuir deslumbramientos macroscópicos.

¿Pero quiénes eran verdaderamente sus rivales? El siglo pasado Ch. Baur, el célebre fundador de la escuela histórico-crítica de Tubinga, a quien hay que reconocer el mérito de haber encuadrado rigurosamente los textos del nuevo testamento en la historia de los orígenes cristianos, señaló en el judeo-cristianismo y en su líder Pedro el frente de oposición a Pablo y al paulinismo [16]. A comienzos de este siglo, W. Lütgert llegó a plantear la hipótesis de la existencia de dos frentes antipaulinos: los judeo-cristianos integristas y los creyentes gnósticos [17]. Si este autor no hizo escuela en la descomposición del movimiento antipaulino, lo cierto es que señaló sus dos posibles variantes. De hecho, la investigación histórica de nuestros días aparece dividida sobre todo a propósito del carácter judaizante o gnóstico del antipaulinismo de los años 40 y 50 [18], sin hablar de los que piensan en un fenómeno complejo y sincretista, esto es, en un ala judeo-cristiana abierta a influencias apocalípticas o gnósticas [19]. Un capítulo particular de la discusión se refiere al origen palestino o helenista de los judeo-cristianos

16. Cf. F. Ch. Baur, *Die Christuspartei in der korintischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom:* Tübinger Zeitschrift für Theologie (1831) fasc. 14, 61 ss.

17. W. Lütgert, *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth,* Gütersloh 1908.

18. La mayor parte de los exegetas están en favor de la primera hipótesis. La segunda es defendida tenazmente por W. Schmithals, *Paulus und Gnostiker,* Hamburg 1965; *Die Gnosis in Corinth,* Göttingen ^{3}1969.

19. Así por ejemplo Gunther y Schlier.

antipaulinos. En la primera eventualidad se pregunta además cuáles eran sus relaciones con la iglesia de Jerusalén y con sus dirigentes: ¿estamos frente a algunos emisarios de Santiago, cabeza del antipaulinismo, o con personas que no tienen que ver nada con él?

Como se ve, el abanico de hipótesis se presenta muy amplio[20], lo cual atestigua por sí mismo la dificultad de una identificación exacta. Pero quizás, más que a la búsqueda de una etiqueta de definición, no unívoca de suyo, hay que dirigir la atención a los elementos característicos que nos ofrecen las cartas paulinas, sin descuidar la gran variedad existente dentro del frente antipaulino. En otras palabras, los adversarios de Pablo que actúan en la iglesia de Corinto no son los mismos que los de la carta a los Gálatas y los rivales que se perfilan en la carta a los Filipenses revelan ciertas peculiaridades innegables respecto a los demás. De todas formas, lo cierto es que todos critican igualmente a Pablo, negando —sobre todo en Corinto— sus pretensiones de apóstol auténtico y poniendo en discusión, especialmente en Galacia, su evangelio marcado por la cruz de Cristo y por la libertad frente a la circuncisión y las prescripciones judías. Y también es cierto, en contra de la tesis de Ch. Baur, que Pedro no era el jefe del frente antipaulino.

Analizando ahora los datos del epistolario, se constata en primer lugar que el antipaulinismo en la iglesia de Corinto conoció desde luego varias fases. Tras la partida de Pablo al comienzo de los años 50, llegaron otros misioneros a la capital de la provincia romana de Acaya. De nombre sólo conocemos a Apolo, que no puede ser definido como antipaulinista[21]. Entre los demás, anónimos, unos buscaban su legitimación en el nombre de Kefas (Pedro) y otros insistían en una especial relación con Cristo (1 Cor 1, 10 ss). Con toda probabilidad, son estos misioneros los que actúan para minar *in situ* la autoridad de Pablo: ¿cómo puede ser apóstol si no se le ha aparecido Cristo resucitado? En la lista tradicional de las apariciones del Señor que enumeraba a Pedro, a los doce, a Santiago, a todos los apóstoles jerosolimitanos, está ausente su nombre. Por lo demás, añadían, él mismo es consciente de ello, puesto que a diferencia de Pedro y de los hermanos del Señor no se hace mantener por las comunidades cristianas (1 Cor 9, 1 ss y 15, 1-11).

Posteriormente, como se deduce de 2 Cor, el frente antipaulino de Corinto se hizo más emprendedor, animado por nuevos misione-

20. Otras soluciones no han encontrado ninguna acogida, como la identificación de los adversarios de Pablo con pagano-cristianos, que propuso J. Munck.

21. El estudio muy reciente de P. F. Beatrice, *Gli avversari di Paolo e il problema della gnosi a Corinto:* Cristianesimo nella Storia 6 (1985) 1-25 tiende por el contrario a ver en Apolo la referencia del frente antipaulino de Corinto.

ros que exhibían como títulos de su legitimidad cartas credenciales de alguna que otra iglesia (3, 1), mostraban carismas extraordinarios y espectaculares de carácter extático (3, 7-11) y apelaban a la gloriosa tradición religiosa del judaísmo, exaltando sobre todo la ley sinaítica escrita por Dios mismo *(gramma)* (3, 4-18). En los capítulos 10-13, que originalmente debieron constituir una carta aparte, Pablo completa su carnet de identidad [22]: se jactan de ser hebreos, israelitas y descendientes de Abrahán (11, 22); los títulos de «servidores de Cristo» (11, 23), de «apóstoles de Cristo» (11, 13), de «obreros» de la viña del Señor (11, 13), que ellos reivindican, los cualifican sin más como predicadores itinerantes comprometidos en el anuncio del evangelio. Habían puesto luego sobre el tapete el problema de la legitimidad *(dokimē)* de los propagandistas: señal distintiva del auténtico enviado de Cristo (12, 12) es la posesión del carisma taumatúrgico, visionario y extático (12, 1-4). De esta manera quedaba eliminado Pablo, que había renegado de la herencia religiosa del judaísmo y estaba privado de la aureola de personalidad superior, ya que se había presentado a los corintios como un hombre cualquiera, expuesto a todas las debilidades, apoyado solamente en el anuncio evangélico totalmente desnudo del crucificado (13, 11).

Si por el carnet de identidad de los adversarios que aparecen en el transfondo de la primera carta a los Corintios no parece posible, por falta de más noticias, ir más allá de la constatación de su antipaulinismo, no cabe duda de que los rivales atacados en la segunda carta a los Corintios eran de origen judío, concretamente «hebreos, israelitas y descendientes de Abrahán» (11, 22), celosos guardianes de la venerable tradición religiosa y ética del judaísmo que propagaban en el ambiente pagano juntamente con el anuncio cristiano. Por ello es probable que mirasen a Jerusalén y a la iglesia-madre como centro de todo el movimiento de Jesús y que quisieran reducir a la iglesia paulina de Corinto a la obediencia y a la sumisión a los dirigentes históricos de Palestina. Sin embargo, no exigían la circuncisión de los neófitos; se deduce del hecho de que Pablo no habla de ello. Por tanto, se trataba de judeo-cristianos liberales, capaces de adaptarse a la cultura y a la sensibilidad de los destinatarios de la misión cristiana. Además les caracterizaba un acentuado carismatismo, bastante apreciado en el mundo griego, amante de todo lo que podía transfigurar al hombre y divinizarlo de alguna manera [23].

22. Con toda probabilidad son los mismos opositores a quienes ataca Pablo en los capítulos precedentes.

23. Para más profundidad cf. los estudios de C. K. Barrett, *Paul's Opponents in II Corinthians:* NTS 17 (1970 s) 233-254; *Pseudapostoloi (2 Cor 11, 13),* en *Mélanges bibliques en hommage au R.P.B. Rigaux,* Gembloux 1970, 377-396; G. Bornkamm,

Al contrario, los antipaulinistas presentes en las iglesias de Galacia atribuían un valor decisivo a la circuncisión, que querían imponer a los creyentes gálatas. Refiriéndose a ellos, Pablo se expresa con toda claridad: «... intentan obligaros a la circuncisión» (6, 12); «Quieren vuestra circuncisión para poder gloriarse de vuestra carne (circuncidada)» (6, 13). Podemos deducir también que intentaban someter a los convertidos de Galacia a la observancia de la ley mosaica, dado que el apóstol les reprocha a estos últimos que se dejen «hechizar» por los que predican la necesidad de las observancias judías (3, 1-5). Además, en el terreno ritual observaban e intentaban imponer a los gálatas un calendario particular que consideraba como sagrados determinados días, meses, estaciones y años (4, 10). Su polémica, finalmente, respecto al padre de las comunidades gálatas era abierta y frontal: Pablo no es nadie, iban propagando; las verdaderas autoridades que tienen que obedecer todos los creyentes en Cristo son los apóstoles jerosolimitanos, sobre todo Pedro y Santiago; Jerusalén es el único centro del movimiento cristiano (1, 11-2, 14). Tampoco prescindían de los golpes bajos: Pablo es un oportunista; el hecho de que no exija la circuncisión y la observancia de la ley mosaica es un astuto expediente para captar una fácil adhesión de sus oyentes (1, 10). Así pues, nos creemos autorizados para definirlos como judeo-cristianos integristas, comprometidos en una vasta campaña de restauración judía radical en las iglesias paulinas de Galacia. Probablemente palestinos de origen, se amparaban con razón o sin ella en el nombre y el prestigio de los dirigentes jerosolimitanos [24].

Los antipaulinistas combatidos en la carta a los Filipenses dejan vislumbrar ciertas connotaciones que les relacionan, por un lado, con los adversarios de Corinto, y por otro con los tradicionalistas de Galacia. Alegaban sus privilegios étnicos, históricos y religiosos, propios de los pertenecientes al pueblo israelita (3, 4 ss). El título de «obreros» (3, 2) los cualifica como misioneros cristianos. Además, debían atribuir una gran importancia a la circuncisión, ya que Pablo les contrapone polémicamente el bautismo como «circuncisión en el Espíritu de Dios» (3, 3). Su originalidad consistía en una interpretación entu-

Die Vorgeschichte des sogenannten zweiten Korintherbriefes, en *Gesammelte Aufsätze IV,* München 1971, 162-194; D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief,* en *Abraham, unser Vater,* Neukirchen-Vluyn 1964; G. Friedrich, *Die Gegner des Paulus in 2 Corinterbrief,* (Fs. O. Michel), Leiden-Köln 1963, 181-215; E. Käsemann, *Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10-13,* en *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung,* Darmstadt 1969, 475-521.

24. Cf. J. Eckert, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief,* Regensburg 1971, 163-228; R. McL. Wilson, *Gnostics in Galatia?,* en *Studia Evangelica IV,* 1, Berlin 1968, 358-367; F. Mussner, *Der Galaterbrief, o.c.,* 11-29; H. Schlier, *Carta a los Gálatas, o.c.,* 16 ss.

siasta y triunfalista de la experiencia cristiana, capaz de transfigurar al creyente en un hombre perfecto y superior, partícipe ya ahora del esplendor divino (3, 12 ss). Por esto el apóstol les acusa de ser «enemigos de la cruz de Cristo» (3, 18). Su punto de referencia no es el crucificado ni las tinieblas del viernes santo, sino la luz de la mañana de pascua y el fulgor del resucitado [25].

El pasaje brevísimo de la carta a los Romanos (16, 17-20) no ofrece elementos suficientes para hacernos una idea concreta de los «herejes» que allí se denuncian. De todas formas, no puede pensarse que se trataba de misioneros que actuasen en la iglesia de Roma. El texto, cuya autenticidad paulina resulta por otra parte discutible, parece reflejar más bien la lucha emprendida por el apóstol en sus iglesias de Grecia y de Anatolia.

¿Pero cómo reaccionó frente a los ataques concéntricos de este calibre? Ya hemos hablado del timbre pasional de su respuesta y hemos aludido varias veces a los motivos temáticos de su polémica y apología. Profundizando más en lo dicho, hay que añadir que las cartas paulinas no atestiguan un combate a nivel puramente personalista. Al defenderse a sí mismo y al polemizar con sus rivales, Pablo combate por «la verdad del evangelio» (Gál 2, 5 y 14). Este es el alegre anuncio de la salvación concedida gratuitamente por el Padre a todos los hombres sobre la base de la fe en Jesús muerto y resucitado; proclamación libre de toda hipoteca ideológica y dirigida indiscriminadamente a todas las personas prescindiendo de su situación religiosa, ética y cultural; con acentuación del carácter histórico de la experiencia cristiana que no sustrae al creyente de su mundanidad de ser encarnado ni lo eleva por encima de los demás mortales.

Por otra parte, Pablo se compromete hasta el máximo en la apología de su carisma apostólico de misionero enviado directamente por Dios al mundo pagano (Gál 1, 15-16), legitimado por la aparición del resucitado lo mismo que Pedro, que Santiago y que los otros apóstoles jerosolimitanos (1 Cor 15, 3 ss) y comprobado por la eficacia de su acción (1 Cor 9, 1-2). Al presentarse a sus lectores, se expresa con autoafirmaciones categóricas: «Yo, Pablo, apóstol por vocación de Jesucristo según la voluntad de Dios» (1 Cor 1, 1); «Yo, Pablo, apóstol no por iniciativa de los hombres ni por mediación de un hombre, sino por obra de Jesucristo y de Dios Padre» (Gál 1, 1). La confrontación con sus rivales de Corinto se inclina claramente en su favor:

25. Además de los estudios ya citados de Ellis, Gunther y Lüdemann, véase J. F. Collange, *L'épître de S. Paul aux Philippiens,* Neuchâtel 1973, 28 ss; J. Gnilka, *La lettera ai Filippesi,* Brescia 1972, 345-356; R. Jewett, *Conflicting Movements in the Early Church as Reflected in Philippians:* NT 12 (1970) 362-390.

«¿Que son hebreos? También yo. ¿Que son linaje de Israel? También yo. ¿Que son descendientes de Abrahán? También yo. ¿Que sirven a Cristo? Voy a decir un desatino: yo más. Les gano en fatigas, les gano en cárceles, en palizas sin comparación y en peligros de muerte con mucho» (2 Cor 11, 22-23). Es el depositario y el propagandista de una revelación divina directa: «Os advierto además, hermanos, que la buena noticia que yo os anuncié no es invento humano; porque tampoco a mí me la ha transmitido ni enseñado ningún hombre, sino una revelación de Jesús como Mesías» (Gál 1, 11-12). En Rom 15, 16 se define «celebrante del Mesías Jesús para con los paganos: mi función sagrada consiste en anunciar la buena noticia de Dios, para que la ofrenda de los paganos, consagrada por el Espíritu santo, le sea agradable» [26].

¿Un narcisista? ¿o, lo que es peor, un exaltado y un megalómano? Más bien un hombre animado de convicciones inquebrantables, entregado en alma y cuerpo a la causa del evangelio, capaz de medirse rigurosamente con la realidad. Por eso precisamente pone como medida de legitimidad apostólica lo que han realizado los contendientes. Les escribe a los cristianos de Corinto: «Como cristianos tendréis mil tutores, pero padres no tenéis muchos; como cristianos fui yo quien os engendré a vosotros con el evangelio» (1 Cor 4, 15); «Si para otros no soy apóstol, al menos para vosotros lo soy, pues el sello de mi apostolado es que vosotros sois cristianos» (1 Cor 9, 2). ¿No presentan sus rivales, como prueba de su investidura institucional y jurídica, credenciales de algunos líderes autorizados? Pues bien, ésta es su réplica dirigida a los corintios: «Vosotros sois mi carta (credencial), escrita en vuestros corazones, carta abierta y leída por todo el mundo» (2 Cor 3, 2).

Y a propósito de valoración crítica, no hay que olvidar su renuncia a representar el papel de una personalidad religiosa excepcional, el papel de taumaturgo o de visionario. En resumen, ninguna actitud de superman, capaz de deslumbrar a sus oyentes y de obligarles a una adhesión entusiasta, pero racionalmente no ponderada. En la segunda carta a los Corintios escribe: «Si hay que presumir, presumiré de lo que muestra mi debilidad» (11, 30); «Por eso estoy contento en las debilidades, ultrajes e infortunios, persecuciones y angustias por Cristo; pues cuando soy débil, entonces soy fuerte» (12, 10).

26. Trazando a grandes líneas la historia del término «apóstol», A.L. Descamps afirma de Pablo: «De todos los escritores del nuevo testamento es el primero en usar el título apóstol en singular y para designarse a sí mismo» (*Paul, apôtre de Jésus-Christ,* en *Paul de Tarse, apôtre de notre temps,* Rome 1979, 42 [25-60]).

Si en última instancia su apología parece estar en función de la defensa de la causa del evangelio, hay que admitir sin embargo en Pablo una identificación maximalista con su evangelio. En otras palabras, fue incapaz de captar la distancia necesaria que separa al mensaje del mensajero. De aquí su extrema seguridad que ronda los confines del fanatismo, el radicalismo de sus tesis teológicas privadas de matices, la condenación sin atenuantes de sus adversarios, su incapacidad de ver en el frente adversario cualquier razón válida o, por lo menos, un poco de buena fe. El alma de su respuesta es la contraposición, no el diálogo, ni siquiera la discusión de los diversos puntos de vista. En un solo pasaje lo vemos separar su acción y su misma persona de la causa a cuyo servicio se ha entregado por completo y que puede también prescindir de él: en la prisión y casi reducido a la inactividad, al enterarse de que sus rivales personales multiplicaban por despecho sus esfuerzos en la actividad propagandística, les confiesa a sus queridos filipenses: «¿Qué más da? Al fin y al cabo, de la manera que sea, con segundas intenciones o con sinceridad, se anuncia a Cristo y yo me alegro; más aún, me seguiré alegrando» (1, 18).

Igualmente hemos de imputarle la equiparación de sus opositores con los puros y simples «herejes», sin reconocerles incluso el atenuante de la buena fe. Es verdad que éstos no se mostraban tiernos con él ni comprensivos de su posición teológica y misionera; pero muchas veces se dejó llevar con ellos a la injuria y al anatema. Bástenos seleccionar algunos trozos de un material abundante: «Esos tales son apóstoles falsos, obreros tramposos, disfrazados de apóstoles del Mesías; y no hay por qué extrañarse; si Satanás se disfraza de mensajero de la luz, no es mucho que también sus agentes se disfracen de agentes de honradez; su final corresponderá a sus obras» (2 Cor 11, 13-15); «Si alguien os anuncia una buena noticia distinta de la que recibisteis, ¡fuera con él!» (Gál 1, 9); «¡Ojalá se mutilasen del todo esos que os soliviantan!» (Gál 5, 12); «¡Ojo con esos perros, ojo con esos malos obreros, ojo con la mutilación!» (Flp 3, 2).

En conclusión, para una valoración históricamente definida del amplio movimiento antipaulinista de los años 40 y 50 será necesario limpiar el testimonio interesado de Pablo de los improperios y del unilateralismo propio de quien ha sido parte de una causa.

10

VIA CRUCIS

Escribiendo a las iglesias de Galacia, Pablo afirma: «Yo llevo en mi cuerpo las marcas de Jesús» (6, 17). Esta expresión tan plástica sirve para indicar los sufrimientos de su existencia de apóstol, partícipe activo de la pasión de Cristo [1]. En concreto, desde el comienzo de su acción misionera fue objeto de la hostilidad persecutoria y del ostracismo de los judíos celosos, conoció varias veces las durezas de la cárcel, fue llevado ante los tribunales de varias ciudades; finalmente, para sellar una vida crucificada, murió violentamente en Roma. Pero éste es tan sólo un capítulo de su existencia abnegada, aunque sea el más dramático y vistoso. Por eso precisamente lo acentúan los Hechos, con la finalidad de presentar la figura ejemplar del testigo animoso y del mártir dispuesto a morir por la causa de Cristo. Son significativas, en este sentido, las palabras de despedida a los dirigentes de la iglesia de Efeso, que el primer biógrafo pone en sus labios: «Ahora me dirijo a Jerusalén, forzado por el Espíritu. No sé lo que me espera allí; sólo sé que el Espíritu santo, de ciudad en ciudad, me asegura que me esperan cárceles y luchas. Pero la vida para mí no cuenta, al lado de completar mi carrera y cumplir el encargo que me dio el Señor Jesús: ser testigo de la buena noticia, del favor de Dios» (20, 22-24).

Más completo aparece, sin embargo, el cuadro que se deduce de sus cartas. Pablo tuvo mucho que sufrir también por causa de sus comunidades: incomprensiones, insinuaciones malévolas, abandonos, incluso abiertas rebeliones. Añádase el handicap de una enfermedad no muy bien precisada que lo exponía a la burla de los demás. Y ello sin hablar de los contratiempos padecidos en sus fatigosos y peligrosos viajes y del duro esfuerzo que requerían la propaganda misionera y la cura pastoral.

Damasco, Antioquía de Pisidia, Iconio y Listra, Filipos, Tesalónica y Berea, Corinto, los centros urbanos de Galacia, Efeso, Jerusalén, Cesarea marítima, Roma fueron otras tantas estaciones de su personal viacrucis. Ya sus primeros pasos de misionero lo vieron como

1. Cf. en general el pequeño estudio de Ph. Seidensticker, *Paolo l'apostolo perseguitato di Gesù Cristo,* Brescia 1969.

víctima designada de un complot conjunto de los judíos de la diáspora damascena y de la guarnición del rey nabateo Aretas IV. El relato de los Hechos: «... los judíos se concertaron para suprimirlo, pero Saulo tuvo noticia de su conjura. Como día y noche custodiaban las puertas de la ciudad con intención de quitarlo de en medio, una noche lo cogieron sus discípulos y lo descolgaron muro abajo en un cesto» (9, 23-25), encuentra una confirmación concreta en el testimonio del directo interesado, que recuerda así lo ocurrido: «En Damasco, el gobernador del rey Aretas tenía montada una guardia en la ciudad para prenderme; metido en un costal me descolgaron por una ventana de la muralla y así escapé de sus manos» (2 Cor 11, 32-33).

La campaña misionera del sureste de la península de Anatolia, promovida por la iglesia de Antioquía de Siria, aunque fecunda en resultados, se desarrolló bajo el signo de la agresividad de la diáspora judía: arrojados de Antioquía de Pisidia y más tarde de Iconio (Hech 13, 50 y 14, 5-6), Bernabé y Pablo se refugiaron en Listra, en donde este último se vio duramente apedreado (Hech 14, 19). También se vio combatida por las sinagogas judías de los centros de la provincia romana de Macedonia la iniciativa del apóstol, que había desplazado a Europa el centro de su propaganda. Particularmente, en Filipos fue encarcelado junto con su colaborador Silas, mientras que en Tesalónica y en Berea le obligaron a dejar precipitadamente ambas ciudades los intentos de agresión de algunos facinerosos, soliviantados por los judíos de la diáspora local. En este sentido el testimonio explícito de los Hechos (16, 16 ss; 17, 5-9.13-14) se ve confirmado sustancialmente por la carta a los Tesalonicenses, en donde Pablo recuerda su estancia en las ciudades macedonias: «A pesar de los sufrimientos e injurias padecidos en Filipos, que ya conocéis, nos atrevimos, apoyados en nuestro Dios, a exponeros la buena noticia de Dios en medio de fuerte oposición» (2, 2), y poco después dice que le persiguieron los judíos (2, 15-16).

Tampoco en Corinto, afirman los Hechos, tuvo una vida fácil; siempre por instigación de la sinagoga judía local, es denunciado ante el tribunal romano del gobernador Galión (18, 12-17). Las cartas paulinas no hacen ninguna alusión a ello, pero la noticia del biógrafo parece ser históricamente creíble. De todas formas, aquel incidente no le impidió una prolongada permanencia y una fecunda actividad misionera en la capital de la provincia romana de Acaya.

A su vez, durante la evangelización de la región gálata sufrió un ataque especialmente virulento de su enfermedad [2]. Nos habla de ello

2. Véase en particular H. Binder, *Die anglebiche Krankheit des Paulus:* Theologische Zeitschrift Bas. 32 (1976) 1-13, que excluye sin embargo toda enfermedad de Pablo, reconociendo sólo una debilidad general; así interpreta el pasaje de Gál 4, 13.

él mismo escribiendo a los gálatas y evocando su pasado reciente: «En nada me habéis ofendido. Recordáis que la primera vez os anuncié el evangelio con motivo de una enfermedad mía, pero no me despreciasteis ni me hicisteis ningún desaire, aunque mi estado físico os debió de tentar a eso; al contrario, me recibisteis como a un mensajero de Dios, como al Mesías Jesús en persona» (4, 12b-14). Desgraciadamente, no se indica cuál era la enfermedad que entonces sufría. Se explica entonces que los autores hayan presentado infinitas hipótesis: epilepsia, histeria, conjuntivitis crónica, reumatismo, malaria, neurastenia, pesadillas, depresión, sordera, tartamudez, lepra... Se trataba ciertamente de una enfermedad humillante y misteriosa, atribuida entonces a las fuerzas maléficas. Consiguientemente, los que estaban afectados por ella eran considerados como personas de mal agüero que había que evitar con cuidado y guardarse de ellas recurriendo al gesto mágico de escupir por tierra para defenderse del mal de ojo [3]. Por eso es probable que sufriera de epilepsia, enfermedad maléfica típica de aquel tiempo.

De forma figurada alude también a ella el apóstol en la segunda carta a los Corintios: «Por eso, para que no tenga soberbia, me han metido una espina en la carne, un emisario de Satanás, para que me abofetee y no tenga soberbia» (12, 7). Dejando aparte la interpretación religiosa en clave mitológica, este pasaje nos ofrece algunas indicaciones útiles: era un mal físico y doloroso («una espina en la carne»), visible para todos, de naturaleza humillante, duradero o por lo menos repetido, ya que Pablo afirma que había rezado en vano para verse curado de él (12, 8). Sobre todo constituía un serio *handicap* para su acción apostólica [4]. De esta manera se ve confirmada la hipótesis de una epilepsia con altibajos. M. Dibelius no vacila en contar a Pablo entre los grandes epilépticos de la historia, al lado de Mahoma y Dostoyevski, así como César, Pedro el Grande y Napoleón [5]. De todas formas, no debía tratarse de una forma grave, capaz de afectar a su integridad psíquica. En efecto, sus cartas atestiguan una elevada capacidad intelectual y su acción intrépida demuestra que, incluso físicamente, conservaba una vitalidad poco común. Lo que se veía afectado ante todo era la imagen pública de su persona.

Pero el período más dramático fue sin duda el trienio efesino, de los años 52-55. Escribiendo a los corintios, alude de paso a una pri-

3. Literalmente debe traducirse así el pasaje citado: No habéis mostrado desprecio *ni habéis escupido (exeptysate).*

4. Cf. J. B. Lightfoot, *S. Paul's Epistle to the Galatians,* London-Cambridge 1969, 186-187. Cf. también el estudio de H. R. Minn, *The Thorn that remained. Materials for the Study of St. Paul's Thorn in the Flesh 2 Corinthians XII, vv. 1-10,* Auckland 1972.

5. M. Dibelius-W. G. Kümmel, *Paulus,* Berlin 1951, 39.

mera peripecia de la que fue protagonista en la capital de la provincia romana de Asia: «Si hubiera tenido que luchar con fieras en Efeso por motivos humanos, ¿de qué me habría servido?» (1 Cor 15, 32). El lenguaje parece metafórico: Pablo debió correr un peligro mortal, que no podemos descifrar mejor [6]. Más tarde, también en la provincia romana de Asia y con toda probabilidad en Efeso, su vida estuvo a punto de verse truncada violentamente. Por desgracia, una vez más, él se expresa en términos genéricos, sin especificar la naturaleza ni las circunstancias detalladas de esa gravísima amenaza de muerte. Pero confiándose a la iglesia de Corinto, no disimula la emoción tan fuerte que experimentó; sus palabras revelan el *pathos* de una persona que vive de milagro: «No queremos que ignoréis, hermanos, las dificultades que pasé en Asia. Me vi abrumado tan por encima de mis fuerzas, que perdí toda esperanza de vivir. Sí, en mi interior di por descontada la sentencia de muerte; así aprendí a no confiar en mí mismo, sino en Dios, que resucita a los muertos» (2 Cor 1, 8-10). Es probable que el autor de los Hechos se refiera a ello en el capítulo 19, pero con un relato ficticio, dirigido a destacar apologéticamente que la predicación de Pablo amenazaba a la religión pagana, especialmente al culto de la gran Artemis que se celebraba en el famoso santuario homónimo.

Acusado ante el tribunal del gobernador romano de la ciudad y en espera de la sentencia, escribe desde la cárcel a la iglesia de Filipos y a su amigo Filemón. Probablemente estamos todavía en Efeso. Desgraciadamente no conocemos los términos exactos de su causa penal; él se limita a decir que el resultado es incierto; puede haber una sentencia capital, pero espera la absolución (Flp 1, 23-26). Probablemente 2 Cor y Flp se refieren a la misma experiencia dramática.

A estos infortunios hay que añadir las heridas mortales que le infligieron las comunidades de Galacia y sobre todo los creyentes de Corinto. Las iglesias gálatas, soliviantadas por los predicadores judeocristianos integristas, estaban a punto de renegar de su evangelio de la libertad. Pero la crisis de Galacia, más allá de los graves problemas de ortodoxia que se suscitaron, muestra la presencia de algunos aspectos personalistas. Pablo ve en la apostasía inminente de aquellos creyentes una traición a su persona: le están abandonando para adherirse a la palabra de los recién llegados. El vive incluso dentro de sí el drama de los celos; el triángulo es perfecto: él, los gálatas y —como rivales— los judaizantes. Es verdad que lo habían acogido como «a un ángel enviado por Dios, como a Jesucristo» (4, 14) y se habían declarado dispuestos a sacarse los ojos por él (4, 15b). Pero pronto se acabó el tiempo en que se consideraban felices por haberlo conocido

6. Cf. A. J. Malherbe, *The Beasts at Ephesus:* JBL 87 (1968) 71-80.

(4, 15a) y ahora lo consideraban incluso como a un enemigo, ¡a pesar de que les había anunciado la verdad! (4, 16).

Más dolorosa todavía fue la crisis de sus relaciones con la iglesia de Corinto [7]. Las divisiones intestinas en «partidos» opuestos, lo reducían prácticamente al papel de líder de un pequeño grupo (1 Cor 1, 10, 16), ¡precisamente a él que era el padre de la comunidad! (4, 15). Lo apreciaban en poco porque era incapaz de hablar un lenguaje brillante y porque era pobre en refinadas especulaciones sobre el misterio de Dios, del hombre y del mundo (2, 1 ss). En realidad, en Corinto se estaba entablando un proceso contra los recursos humanos de su persona (4, 1 ss). Los creyentes de aquella ciudad se complacían en las personalidades religiosas excepcionales y sobrehumanas, mientras que él se presentaba como un hombre común, expuesto a todas las debilidades: «Por lo que veo, a nosotros los apóstoles nos asigna Dios el último puesto, como a condenados a muerte, dándonos en espectáculo al mundo entero, lo mismo a ángeles que a hombres. Nosotros, unos locos por Cristo; vosotros, ¡qué cristianos tan sensatos!; nosotros débiles, vosotros fuertes; vosotros célebres, nosotros despreciados; hasta el momento presente no hemos parado de pasar hambre, sed, frío y malos tratos; no tenemos domicilio fijo, nos agotamos trabajando con nuestras propias manos; nos insultan y les deseamos el bien; nos persiguen y aguantamos; nos difaman y respondemos con buenos modos; se diría que somos basura del mundo, desecho de la humanidad, y eso hasta el día de hoy» (4, 9-13). Por no hablar de la crítica dirigida a negar su carisma apostólico (9, 1 ss).

Con el paso de los años, en vez de mejorar, las relaciones fueron empeorando. Habían llegado a Corinto algunos misioneros judeocristianos que le hacían una competencia despiadada, arrastrando tras de sí a la comunidad. Todos sus comportamientos acababan siendo mal interpretados. Así, en el último momento cambia el programa de su anunciada visita; y los corintios le acusan entonces de ser como una veleta, sin mantener la palabra dada (2 Cor 1, 12 ss). Cuando escribe con tonos duros y exigentes, no faltan los maliciosos que van diciendo: «Las cartas, sí, son duras y severas, pero tiene poca presencia y un hablar detestable» (10, 10; cf. también 10, 1b). Si se niega a hacerse mantener por la comunidad, se susurra que no los quiere bastante (11, 11) y les priva del orgullo de proveer a las necesidades de los predicadores del evangelio (12, 13). Ni siquiera la colecta que promueve logra evitar las críticas: ¡una manera astuta de explotarles! (12, 16-18).

No faltaron las ofensas claras ni los desafíos abiertos. Pablo alude a ellos en varias ocasiones: «Y si uno ha ofendido, no me ha ofen-

7. Cf. A. Schreiber, *Die Gemeinde in Korinth,* Münster 1977.

dido a mí, sino, hasta cierto punto, para no exagerar, a todos vosotros» (2 Cor 2, 5); «Ya veis que el motivo real de la carta no eran el ofensor ni el ofendido (7, 12)[8]. Se puede conjeturar que el ofensor, a quien no se nombra, había venido de fuera: un misionero llegado a Corinto y exponente del frente contrario al apóstol. También sobre su gesto nos vemos obligados a proceder por simples hipótesis: ¿ofendió a Pablo cara a cara durante la visita de éste a la comunidad, o bien en su ausencia? ¿La ofensa iba dirigida a la persona del apóstol, o bien a alguno de sus colaboradores? Son interrogantes que no encuentran una respuesta exacta. Todo lleva a creer que se trató de un intento de perturbar las buenas relaciones del apóstol con su comunidad. Lo cierto es que Pablo sufrió sobre todo por la falta de reacción de la comunidad corintia, a la que dirige una epístola muy amarga, que se ha perdido: «De tanta congoja y agobio como sentía, os escribí con muchas lágrimas» (2, 4).

Más aún fue la competencia deseal de sus rivales, que se basaban en sus carismas de extáticos, visionarios y taumaturgos, lo que acabó minando en su raíz el aprecio de los corintios por el lejano apóstol, que se había presentado en Corinto privado de todo carisma espectacular.

Ya hemos hablado de la humillación sufrida en Jerusalén por parte de la iglesia judeo-cristiana de Santiago, que rechazó su colecta. Y en el capítulo siguiente trazaremos la historia de los últimos acontecimientos dramáticos que culminaron en su muerte violenta: el linchamiento intentado y su captura en el recinto del santuario jerosolimitano, la prisión en Jerusalén y luego en Cesarea marítima, el domicilio obligado y el proceso en Roma.

Ahora nos interesa aclarar sus reacciones. En primer lugar, se defendió siempre con puntillosa energía de las críticas, insinuaciones, contestaciones y desafíos. Sabe que los gálatas son víctimas de un engaño y le gustaría estar presente entre ellos personalmente, consciente de que la viva voz es más eficaz que el escrito (Gál 4, 20). De todas formas espera detener con su carta el proceso de apostasía y de rechazo de su persona.

Más larga y más ardua fue la lucha por reconquistar la comunidad de Corinto. Los creyentes de la capital de la provincia romana de Acaya tienen que reconocer en él al «sabio arquitecto» que puso los fundamentos de la iglesia corintia y apreciar a los misioneros que llegaron más tarde a Corinto como simples obreros, obligados a proseguir la obra según su proyecto (1 Cor 3, 5-4, 15). En cuanto a la

8. Cf. C. K. Barrett, *Ho adichesas (2 Cor 7, 12)*, en *Verborum Veritas* (Fs. G. Stählin), Wuppertal 1970, 149-157.

acusación de su incapacidad para pronunciar discursos elegantes y para revelar los misterios de Dios y el sentido secreto de la existencia humana, responde que se atuvo a propósito al anuncio descarnado de Cristo crucificado y añade: «Para que vuestra fe no se basara en saber humano, sino en la fuerza de Dios» (1 Cor 2, 5). Luego, no sin ironía, indica que ha tenido que limitarse a los datos elementales del mensaje cristiano por falta de preparación de los corintios, «niños desde el punto de vista cristiano» (3, 1-4). En realidad, por inspiración divina él tiene un profundo conocimiento del misterioso proyecto salvífico de Dios y está dispuesto a revelarlo «en el círculo de los perfectos», es decir, a creyentes maduros y animados del Espíritu (2, 6-16). De todas formas, el único juez al que reconoce es el Señor Jesús y le parecen absurdas las pretensiones de los corintios de entablar un proceso contra él (4, 3-5).

En la segunda carta a los Corintios su apología no ahorra sus tonos agrios. La acusación de doblez es simplemente falsa: «Bien sabe Dios que cuando me dirijo a vosotros no hay un sí o un no ambiguo, pues el Hijo de Dios, Jesús el Mesías, que os hemos predicado nosotros —quiero decir Silvano y Timoteo conmigo— no fue un ambiguo sí y no; en él ha habido únicamente un sí» (1, 18-19). Cuando llegue el momento de visitar por última vez la iglesia de Corinto, sabrá mostrar decisión y fuerza incluso cara a cara, y no sólo desde lejos en la comunicación epistolar (10, 1-11). Además, es simple y claro el motivo que lo ha impulsado a no hacerse mantener por la comunidad: «¿Hice mal en abajarme para elevaros a vosotros? ¿lo digo porque os anuncié de balde la buena noticia de Dios? (...) Mi norma fue y seguirá siendo no seros gravoso en nada, y tan verdad como que soy cristiano, que nadie en toda Grecia me quitará esa honra. ¿Por qué será? ¿porque no os quiero? Bien sabe Dios cuánto» (11, 7.10-11). Y más adelante declara con ironía: «¿Qué tenéis que envidiar a otras comunidades, excepto que yo no fui una carga para vosotros? Perdonadme esta injuria» (12, 13). Por otra parte su desinterés y el desinterés de su colaborador Tito excluye cualquier intención poco honesta en la recogida de fondos para la iglesia jerosolimitana (12, 16-18). Sabe también pasar al contraataque con palabras sarcásticas de indudable eficacia oratoria: «También yo voy a presumir, porque vosotros soportáis con gusto a los insensatos, por lo mismo que sois sensatos. Si uno os esclaviza, si os explota, si os tima, si se da importancia, si os abofetea en la cara, se lo aguantáis. ¡Que vergüenza, verdad, ser yo tan débil!» (11, 19-21 a). Pero una vez que la comunidad se ha disociado del ofensor demostrando su solidaridad con Pablo, él se muestra generoso y magnánimo con el anónimo oponente: «Bástale a ese individuo el correctivo que le ha impuesto la mayoría; ahora, en cambio,

más vale que le perdonéis y animéis, no sea que el excesivo pesar se lo lleve. Por eso os recomiendo que le confirméis vuestro amor» (2, 6-8). Finalmente, no sólo no niega ni siquiera atenúa la existencia en él de los carismas del personaje religioso extraordinario, sino que incluso la acentúa ya que, paradójicamente, esta deficiencia es precisamente la que lo acredita como apóstol de Cristo crucificado (cf. los capítulos 11-13)[9].

Pero este último aspecto de su apología nos lleva ya a la valoración de su actitud frente a las mil peripecias que caracterizaron la parábola de misionero y de pastor de almas. De sus confesiones se deduce inmediatamente un dato incontrovertible: no le ha faltado nunca el coraje; y sobre todo no se ha echado nunca para detrás; nada ni nadie logró reducirle al silencio y a la rendición. Si en Filipos fue insultado y maltratado, al dejar esta ciudad y llegar a Tesalónica, encuentra la audacia *(eparrēsia sametha)* para anunciar allí el evangelio «en medio de ásperas luchas» (2, 2). Más en general, en la segunda carta a los Corintios declara: «Nos aprietan por todos lados, pero no nos aplastan; estamos apurados, pero no desesperados; nos derriban, pero no nos rematan; paseamos continuamente en nuestro cuerpo el suplicio de Jesús» (4, 8-9). Además, los destinatarios de aquella misma carta han de saber que él se ha comportado «dando prueba de que somos servidores de Dios con tanto como aguantamos: luchas, infortunios, angustias, golpes, cárceles, motines, fatigas, noches sin dormir y días sin comer (...), a través de honra y afrenta, de mala y buena fama» (6, 4-5.8); nunca decayó de ánimo (4, 1.16); actuó con decisión (5, 6.8). Y a pesar de todo ello, no quiere autoexaltarse con orgullo: «Esta es la clase de confianza *(pepoithēsis)* que sentimos ante Dios gracias al Mesías» (3, 4).

Los sinsabores de la cárcel no lo deprimieron; a los creyentes de Filipos, que le habían mandado alguna ayuda y procurado la compañía de Epafrodito, les escribe que ha aprendido a ser en todo autosuficiente *(autarchēs)* (4, 11) y añade: «Sé vivir con estrechez y sé tener abundancia; ninguna situación tiene secretos para mí, ni estar harto, ni pasar hambre, ni tener sobra, ni pasar falta» (4, 12).

Pero nos asombran más las reiteradas afirmaciones de la alegría que él siente: «Los afligidos siempre alegres» (2 Cor 6, 10); «Me siento lleno de ánimos, reboso alegría en medio de todas mis penalidades» (7, 4). En particular hay que señalar aquí sus confesiones de prisionero a los creyentes de Filipos. Si los rivales se aprovechan de ello

9. Cf. E. Käsemann, *Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10-13,* en *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung,* Darmstadt 1969, 475-521.

para multiplicar sus esfuerzos misioneros y mostrarle su despecho, él se alegra por eso y seguirá alegrándose, ya que de todas formas se sigue proclamando el feliz mensaje cristiano (Flp 1, 15-18). El proceso en curso podría muy bien concluir con su condenación a muerte; pues bien, en esta perspectiva él quiere compartir su gozo con los filipenses y participar del de ellos (2, 17-18). La ruptura de esquemas mentales consolidados y de constantes hábitos de vida se manifiesta como total: la amenaza de muerte no es para él motivo de dolor o de pánico, sino de gozo. No sólo la previsión de una feliz superación de un peligro mortal (cf. 1, 25), sino incluso la probabilidad de sucumbir en él es fuente de un sentimiento de gozo, para él mismo y para su comunidad.

No pensemos en tendencias masoquistas; él se goza no del sufrimiento, sino de su propio testimonio a un precio tan caro; en último análisis, de la causa a la que sirve con entrega incondicionada. Bástenos citar, en confirmación, estas otras palabras suyas de prisionero: «Además, quiero que sepáis, hermanos, que esto que me ocurre más bien ha favorecido el avance de la buena noticia, pues la entera residencia del gobernador y todos los demás ven claro que estoy en la cárcel por ser cristiano, y la mayoría de los hermanos, alentados por mi prisión a confiar en el Señor, se atreven mucho más a exponer el mensaje sin miedo» (Flp 1, 12-14). Ni siquiera la esperanza de una comunión definitiva con Cristo más allá de la muerte le mueve a desear el martirio. A sus ojos vale más la perspectiva de la liberación de la cárcel y la posibilidad de poder servir de nuevo a los filipenses: «Las dos cosas tiran de mí: deseo morirme y estar con Cristo (y esto es con mucho lo mejor); sin embargo, quedarme en este mundo es más necesario para vosotros. Convencido de esto, siento que me quedaré y estaré a vuestro lado, para que avancéis alegres en la fe» (1, 23-25).

Su vergonzosa y humillante enfermedad debió crearle algunos problemas, ya que insistió en la oración para verse libre de ella. Pero al final supo aceptarla, descubriendo en ella una oculta positividad: «Tres veces he pedido al Señor verme libre de ella, pero me contestó: 'Te basta con mi gracia, la fuerza se realiza en la debilidad'» (2 Cor 12, 8-9). Hemos llegado así al vértice de la reflexión religiosa de Pablo, empeñado en descubrir el sentido de un viacrucis. A los ojos de la fe, éste asume el valor de epifanía del poder de Dios, que brilla en su debilidad de hombre común, enfermo, expuesto, probado y vencido [10]. En otras palabras, la poquedad del mensajero destaca la grandeza y la eficacia del mensaje. Así pues, nada de culto a la personalidad del

10. Cf. E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie,* Göttingen 1966.

portador del evangelio, nada de personalización de la causa de Cristo; solamente humilde servicio. No se ha interpuesto como un diafragma entre el oyente y el alegre mensaje; ni ha impuesto velo alguno a la capacidad intrínseca de la palabra para suscitar la atención y la adhesión. En la segunda carta a los Corintios se esfuerza en precisar: «No nos predicamos a nosotros, predicamos que Jesús el Mesías es Señor y nosotros siervos vuestros por Jesús» (4, 5); y poco después afirma: «Pero este tesoro lo llevamos en vasijas de barro, para que se vea que esa fuerza tan extraordinaria es de Dios y no viene de nosotros» (4, 7).

Por eso llega incluso a jactarse de su debilidad (2 Cor 11, 30), cuyas manifestaciones más vistosas señala detenidamente: «Les gano en fatigas, les gano en cárceles, en palizas sin comparación y en peligros de muerte con mucho. Los judíos me han azotado cinco veces, con los cuarenta golpes menos uno; tres veces he sido apaleado, una vez me han apedreado, he tenido tres naufragios y pasé una noche y un día en el agua. Cuántos viajes a pie, con peligros de ríos, con peligros de bandoleros, peligros entre mi gente, peligros entre paganos, peligros en la ciudad, peligros en despoblado, peligros en el mar, peligros con los falsos hermanos. Muerto de cansancio, sin dormir muchas noches, con hambre y sed, a menudo en ayunas, con frío y sin ropa. Y aparte de eso exterior, la carga de cada día, la preocupación por todas las comunidades» (2 Cor 11, 23b-28) [11]. También las inscripciones de los soberanos orientales y los informes de los emperadores romanos nos presentan catálogos semejantes [12]. Pero éstos enumeraban lapidariamente las gestas gloriosas y triunfales de los protagonistas. Baste aludir al monumento de Ancira, erigido en honor de Augusto. El catálogo de Pablo es exactamente lo contrario de esos trofeos de orgullo y vanagloria. El es efectivamente un héroe al revés: ni poderoso ni glorioso, ni mucho menos triunfante. Su puesto está entre los vencidos. Sin embargo, se siente ufano, pero no por una sospechosa apología de lo que no es, con preferencia a lo que es, ni por una extraña revaloración de lo que es débil, ínfimo, pobre; sino porque —según dice— «cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2 Cor 12, 10). En su acción hay poder y grandeza, pero éstas no brotan de sus recursos autónomos. Por el contrario, es el poder de Cristo lo que habita en él (2 Cor 12, 9). Así pues, su autoelogio es por lo que Cristo ha realizado en su existencia apostólica crucificada: «Por eso, en lo

11. Cf. W. Schrage, *Leid, Kreuz und Eschaton. Die Peristasenkataloge als Merkmale paulinischer theologia crucis und Eschatologie:* EvTh 34 (1974) 141-175.

12. Cf. A. Fridrichsen, *Zum Stil des paulinischen Peristasenkatalogs 2 Cor 11, 23 ss:* Symbolae Osloenses 7 (1928) 25-29.

que toca a Dios, pongo mi orgullo en el Mesías Jesús, y así no se me ocurrirá hablar de nada que no sea lo que el Mesías ha hecho por mi medio para que respondan los paganos, valiéndose de mis palabras y de mis acciones» (Rom 15, 17-18).

Podemos comparar también el catálogo paulino con catálogos análogos de cuño estoico, caracterizados por la enumeración de sufrimientos y reveses, capaces de poner a dura prueba al sabio [13]. Pero sólo a primera vista parecen iguales al nuestro; en realidad, su sentido profundo es muy distinto. Efectivamente, esos catálogos exaltan la grandeza moral y espiritual del sabio, que no se deja arrastrar por las adversidades externas, oponiéndoles su yo interior, inaccesible e inatacable por estar defendido con la fortaleza de su autoconsciencia. Para Pablo, por el contrario, no se da ningún dualismo: la debilidad y la impotencia afectan a todo su ser; él se ve tocado en las raíces más profundas de su persona. Por tanto, nada de imperturbabilidad, sino compromiso real de sí mismo. La fuerza del Señor está presente en su existencia, no para ahorrarle impotencias o debilidades, sino para desplegarse en ellas. Y si arrostra con constancia y energía todas las contrariedades, no es por su robustez de espíritu, por «virilidad» *(andreia)* como dirían los griegos, sino por la gracia de Dios (cf. 1 Cor 15, 10).

Por eso precisamente, y no a pesar de eso, se define como auténtico apóstol de Cristo. Efectivamente, una estrecha relación de continuidad une a Cristo y a su enviado *(apostolos),* caracterizados el uno y el otro por la antinomia debilidad/fuerza [14]. Por debilidad Jesús de Nazaret fue crucificado, pero Dios lo resucitó con su poder y vive ahora con fuerza la vida de resucitado. Del mismo modo Pablo experimentó en su vida apostólica una debilidad radical, reviviendo el viacrucis de su Señor. Pero el poder divino lo resucitará y ya ahora se despliega en él para provecho de los creyentes (2 Cor 13, 4). En este sentido es lapidaria la afirmación de 2 Cor 4, 12: «Así la muerte actúa en nosotros y la vida en vosotros».

Todavía nos queda una obligada comprobación: también Pablo era una persona carismática, habiendo sido sujeto de experiencias espirituales extraordinarias [15]; pero, a diferencia de sus rivales de Corinto, no recurrió a ellas para acreditarse, ni mucho menos para arrancar la adhesión a su mensaje. Por ejemplo, a los corintios les escribe

13. Cf. R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther,* Göttingen 1976, 228-232.

14. Cf. L. Cerfaux, *L'antinomie paulinienne de la vie apostolique,* en *Recueil Lucien Cerfaux II,* Gembloux 1954, 455-467.

15. Cf. J. Jervell, *Der schwache Charismatiker,* en *Rechtfertigung* (Fs. E. Käsemann), Tübingen-Göttingen 1976, 185-198; H-K. Nielsen, *Paulus Verwendung des Begriffes Dynamis. Eine Replik zur Kreuzestheologie,* en S. Pedersen (ed.), *Die paulinische Literatur und Theologie,* Arhus-Göttingen 1980, 137-158.

de este modo: «¿Hay que presumir? No se saca nada, pero pasaré a las visiones y revelaciones del Señor. Yo sé de un cristiano que hace catorce años fue arrebatado hasta el tercer cielo; con el cuerpo o sin cuerpo, ¿qué sé yo? Dios lo sabe. Lo cierto es que ese hombre fue arrebatado al paraíso y oyó palabras arcanas, que un hombre es incapaz de repetir; con el cuerpo o sin cuerpo, ¿qué sé yo? Dios lo sabe. De uno como ése podría presumir; lo que es yo, sólo presumiré de mis debilidades» (2 Cor 12, 1-5) [16]. Efectivamente, su debilidad está dirigida a la manifestación de la fuerza vivificante de Cristo: «Por eso estoy contento en las debilidades, ultrajes e infortunios, persecuciones y angustias por Cristo; pues cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2 Cor 12, 10).

Se podrá discutir ciertamente sobre estas sus interpretaciones religiosas y quizás encontrar motivos para definirlas como racionalizaciones de una vivencia contradictoria. Pero permanecen intactas en su valor su disponibilidad para pagar personalmente precios muy altos por la causa del evangelio, su crítica al culto de la personalidad y su negativa a imponerse como personaje carismático superdotado. En él el mensajero no se sobrepuso al mensaje; más bien se identificó con el evangelio, y no sin cierto maximalismo.

16. Cf. A. T. Lincoln, *"Paul the Visionary": The Setting and Significance of the Rapture to Paradise in II Corinthians XII, 1-10:* NTS 25 (1978 s) 204-220.

11

FINAL TRAGICO

El testimonio directo de Pablo, fuente principal de documentación, cesa con las noticias del capítulo 15 de la carta a los Romanos, último escrito auténtico del apóstol. Está en Corinto, a punto de ponerse en viaje hacia Jerusalén, encargado de llevar una generosa colecta para la comunidad jerosolimitana y con la mente ocupada por angustiosas dudas y negros presagios. Debieron llegarle seguramente voces de alarma desde la ciudad santa, ya que se encomienda a las oraciones de los creyentes de Roma «para que —según dice— escape de los incrédulos de Judea y que este servicio mío a Jerusalén sea bien acogido allí por los 'consagrados'» (Rom 15, 30-31). Por otra parte, el objetivo del viaje era demasiado importante para que pudiera eludirlo: entregar las ayudas recogidas en sus comunidades y obtener de este modo el reconocimiento de la iglesia-madre.

En adelante hemos de fiarnos del testimonio de los Hechos y de informaciones tardías, todo lo cual será preciso valorar con ojos críticos. De hecho, el primer biógrafo dedica hasta nueve capítulos a los últimos acontecimientos dramáticos de la historia del apóstol (20-28) [1]. Tenía a su disposición noticias detalladas sobre las localidades que visitó en el itinerario desde Corinto hasta Jerusalén, noticias sacadas quizás de un diario de viaje. Por el contrario, parece más convencional la descripción de la navegación tan llena de aventuras de Jerusalén a Roma. Otros datos particulares se muestran históricamente más fidedignos, como el encarcelamiento en Cesarea y en Roma, el linchamiento en Jerusalén, las indicaciones cronológicas, los nombres de los gobernadores romanos Félix y Festo. Pero en su conjunto el relato de los Hechos revela unas intenciones edificantes, apologéticas y teológicas concretas. Pablo es encarcelado y sometido a proceso, pero injustamente; la responsabilidad cae toda ella y solamente sobre los judíos fanáticos y sobre las autoridades judías de Jerusalén, mientras que las romanas reconocen en varias ocasiones la inocencia del acusa-

1. Cf. el comentario crítico de E. Hänchen, *Die Apostelgeschichte,* Göttingen [5]1965, 514 ss.

do. De todas formas, todo entra dentro de la lógica de un designio divino providencial; de esta manera Pablo puede dar testimonio del evangelio con su palabra y con su sangre, en Jerusalén y en la capital del imperio. Hay que añadir a ello una manifiesta exaltación del personaje; en otras palabras, la crónica cede a menudo el paso a la epopeya.

El largo viaje de Grecia a Palestina (20, 2-21, 16) se caracteriza topográficamente por traslados rápidos de una localidad a otra y por detenciones más o menos prolongadas. En el primer caso el autor señala con minuciosa precisión los nombres de las ciudades y regiones que va tocando [2]. En el segundo, por el contrario, se detiene en los encuentros con las comunidades cristianas locales o con sus representantes, haciendo hablar sobre todo al protagonista y expresando así su interpretación de los hechos trágicos.

La primera etapa del viaje lleva a Pablo desde Corinto hasta Tróade a través de Macedonia. Están con él algunos de los de su grupo, mientras que otros zarpan de Filipos y llegan directamente a Tróade (20, 2-6). En esta ciudad, cerca de la antigua Troya, tenemos la primera parada: al apóstol participa en una reunión de la iglesia local y resucita a un niño que se había caído incidentalmente (20, 7-12). Aso, Mitilene, las islas de Quíos y de Samos, Trogilión, marcaron la ruta del trayecto desde Tróade hasta Mileto a lo largo de la costa occidental de la península de Anatolia (20, 13-16). En Mileto convoca a los dirigentes de la iglesia de Efeso y Pablo les dirige un discurso que con toda razón podría definirse como su testamento espiritual. Reafirma en él su fidelidad a la misión, confiesa que se encuentra al final de su vida, pone en guardia a sus oyentes contra los futuros peligros de herejía (20, 17-38) [2]. El camino desde Mileto hasta Cesarea está marcado por los nombres de Cos, Rodas, Pátara, Chipre, Tiro y Tolemaida (21, 1-14). En Tiro, en la costa fenicia, el apóstol y sus acompañantes se detienen una semana y los creyentes de esta ciudad, inspirados por Dios, lo exhortan a que no suba a Jerusalén. Más explícita es la profecía de Agabo que, en Cesarea, le predice con un gesto simbólico su próximo encarcelamiento. Pero Pablo se manifiesta dispuesto no sólo a dejarse prender, sino incluso a morir en Jerusalén por la causa de Cristo.

Al llegar a la ciudad santa, se encuentra con la iglesia-madre, reunida bajo la presidencia de Santiago y de los «ancianos», que le sugieren un gesto en que pueda demostrar su adhesión a la religión judía (21, 15-27); así se precipita la situación, con el intento de linchamien-

2. Cf. J. L. Vesco, *In viaggio con san Paolo,* Brescia 1974, 158 ss.
3. Cf. J. Dupont, *Il testamento pastorale di san Paolo,* Milano 1967.

to y la intervención del tribuno romano Lisias, que lo arranca de las manos de sus enemigos y lo encierra en el cuartel romano (21, 28 ss. y 22, 22-29); viene luego la comparecencia ante el sanedrín (11, 30-23, 11), el traslado a Cesarea, sede del gobernador romano, para ahuyentar la amenaza de cuarenta fanáticos judíos que se habían conjurado a acabar con él en un golpe de mano (23, 13-35), el proceso sin finalizar ante el tribunal del procurador Félix (capítulo 24), la nueva comparecencia del acusado ante Festo, sucesor de Félix, en donde el ciudadano romano Pablo apela al tribunal del emperador (25, 1-12) y la audiencia suplementaria en presencia del rey Agripa II (25, 13-26, 32).

La libertad tan desenvuelta con que el biógrafo cuenta toda esta trama aparece aquí con toda claridad. En primer lugar pone en labios del protagonista cinco elaborados discursos: frente a la multitud soliviantada de Jerusalén (22, 1 ss), en la comparecencia ante el sanedrín (23, 1 ss), en el proceso presidido primero por Félix (24, 10 ss) y luego por Festo (25, 8 ss) y finalmente en presencia del rey Agripa (25, 24 ss). En ellos Pablo defiende eficazmente su causa (24, 10; 26. 1); sus palabras son una articulada y repetida apología (22, 1; 25, 8; 26, 1). No se ha manchado con ningún crimen contra la ley mosaica ni contra el templo, ni mucho menos contra las leyes romanas (cf. especialmente 25, 8). Por otra parte, las acusaciones del sanedrín, formuladas por el fiscal Tértulo, no pueden aducir ninguna prueba en su apoyo (24, 13). A no ser que se le persiga como defensor de las esperanzas de Israel en la resurrección de los muertos (23, 6 ss; 24, 21)... Por lo que se refiere a su adhesión al movimiento de Jesús, no ha hecho más que escuchar en el camino de Damasco la llamada de Dios (22, 21 ss; 26, 9 ss).

Su proclamada inocencia encuentra una confirmación en las declaraciones de los mismos actores del proceso. El tribuno romano escribe al gobernador Félix: «Me resultó que las acusaciones se referían a cuestiones de su ley, pero no a delitos que mereciesen muerte o prisión» (23, 29). Festo le refiere al rey Agripa: «Cuando los acusadores lo rodearon, no adujeron ningún cargo grave de los que yo suponía: se trataba de ciertas controversias con él acerca de su propia religión y en particular acerca de un difunto llamado Jesús, que Pablo sostiene que está vivo (...). Yo, por mi parte, he comprendido que no ha cometido nada que merezca la muerte» (25, 18-19 y 25). Al final Agripa se muestra de acuerdo con Festo: «Este hombre no ha hecho nada que merezca muerte o prisión» (26, 31), y añade: «Si no fuera porque ha apelado al emperador, se le podría poner en libertad» (26, 32). El mismo grupo de fariseos del sanedrín lo absuelve: «No encontramos ningún delito en este hombre; ¿y si le ha hablado un espíritu o un ángel?» (23, 9).

Tan sólo algunos judíos fanáticos y sobre todo los dirigentes judíos de Jerusalén quieren su muerte, mientras que las autoridades romanas lo salvan primero de la furia homicida de sus adversarios (21, 31-34), luego de la agresión del sanedrín (23, 10) y finalmente de un complot (23, 12 ss). Es verdad que el gobernador Félix espera sacar dinero de un posible trapicheo [4], pero luego se complace en discutir con el prisionero a propósito de la fe cristiana y le reserva un trato de favor (24, 22-26). ¡Casi se diría que va a convertirse! Por su parte, Festo declara: «...no es costumbre romana ceder a un individuo sin más ni más; primero el acusado tiene que carearse con sus acusadores, para tener ocasión de defenderse de lo que se le inculpa» (25, 16). ¡La justicia romana y la inocencia de Pablo! Tan sólo para complacer a las autoridades judías Félix y Festo le negaron la libertad (24, 27; 25, 9).

De hecho, con sus intenciones edificantes, apologéticas y teológicas el biógrafo nos ofrece un cuadro artificial del proceso de Pablo, calcado en más de un detalle sobre el de Cristo: acusaciones falsas, inocencia del acusado, hostilidad del sanedrín y de su presidente el sumo sacerdote, cesiones del gobernador romano por cálculos políticos, el rey Agripa como contrafigura del rey Herodes Antipas... Todo ello narrado según los cánones más clásicos del género literario martirológico. ¿Cómo valorar de otra forma las numerosas escenificaciones convencionales? Toda la ciudad participa en el linchamiento (21, 30) y toda Jerusalén está agitada contra él (21, 31). Apenas arrebatado de manos de sus adversarios, en los mismos escalones del cuartel romano, Pablo obtiene del tribuno permiso para poder dirigirse a la turba vociferante, que enmudece ante la señal que él hace y le escucha con gran silencio (21, 37-22, 2) [5]. Ningún tribuno romano se ha portado con tanta condescendencia como Lisias, que acoge con benevolencia al sobrino de Pablo, un muchacho que viene a hablarle de la existencia de un complot urdido contra su tío (23, 19). Se necesitan casi quinientos hombres (doscientos soldados, setenta jinetes y doscientos auxiliares) para escoltar al prisionero a Cesarea (23, 23). Finalmente, el rey Agripa y su hermana Berenice se interesan vivamente por el acusado.

En realidad, solamente los datos de base merecen una credibilidad histórica justificada: el intento de linchamiento, la intervención

4. De Félix dice Tácito: «Con toda crueldad y avidez usó del derecho regio con la mentalidad de un esclavo *(jus regium servili ingenio exercuit)*» (*Hist.* 5, 9, citado en E. Lohse, *L'ambiente del Nuovo Testamento,* Brescia 1980, 48).

5. E. Hänchen ha advertido justamente que esta situación se demuestra como no histórica en los tres factores considerados: en Pablo que dirige el discurso, en el tribuno que lo permite y en el pueblo que le escucha (*o.c.,* 551).

providencial de la policía romana, la detención en Cesarea (24, 27), la apelación al tribunal del emperador, la intervención de los procuradores romanos Félix y Festo en el año 55. La atención del autor de los Hechos se dirige principalmente a resaltar el papel del protagonista de la obra, testigo indómito del evangelio. Véase en este sentido 23, 11: «La noche siguiente se presentó el Señor a Pablo y le dijo: '¡Animo! Lo mismo que has dado testimonio a favor mío en Jerusalén, tienes que darlo en Roma'».

También el relato del viaje desde Cesarea hasta Roma (27, 1-28, 16), realizado con toda probabilidad en el invierno del 55/56, se muestra rico en datos topográficos. Desde la costa de Palestina a Mira en Licia (suroeste de Anatolia) el barco se detiene en Sidón y costea los mares de Cilicia y de Panfilia. La comitiva zarpa luego en otra nave que, apuntando primero hacia Cnido y bajando luego hacia la isla de Creta, dobla el cabo Salmón al nordeste y atraca en Buenos-Puertos, cerca de la ciudad de Lasea, al sur de la isla de Creta. Nuevo rumbo hacia Italia, tempestad, naufragio y llegada a la isla de Malta. Finalmente, viaje por mar tocando los puertos de Siracusa, Reggio Calabria y Pozzuoli, para continuar por tierra a través del Foro Apio y la localidad de Tres Tabernas hasta llegar a Roma.

Pero el autor se deleita sobre todo en la descripción de la tempestad y del naufragio (27, 9-44), inspirándose quizás en las novelas de aventuras de viaje características del helenismo de la época [6], dando el mayor relieve posible al personaje de su protagonista. En Creta, presagiando un mar borrascoso, Pablo pone en guardia a los marinos del peligro de embarcarse enseguida, pero su prudente opinión no es tenida en cuenta (27, 9-11). La borrasca que pronto sorprende a la nave en medio del mar le da la razón: «...ahora os recomiendo que no os desaniméis: pérdidas personales no habrá, sólo se perderá el barco; porque esta noche se me ha presentado un mensajero del Dios a quien pertenezco y sirvo, y me ha dicho: 'No temas, Pablo, tienes que comparecer ante el emperador, y Dios te ha concedido la vida de todos tus compañeros de navegación'. Por eso, ánimo, amigos; yo me fío de Dios y sé que sucederá exactamente como me lo ha dicho; tenemos que ir a dar en una isla» (27, 22-26). Luego, es el momento más dramático, les invita a comer algo y les asegura de nuevo que nadie morirá (27, 34 ss). En Malta, adonde felizmente llegan los náufragos, demuestra plenamente su carisma de hombre de Dios: le muerde una víbora, pero sin ninguna consecuencia, suscitando el asombro de los

6. Por el contrario P. Pokorny, *Die Romfahrt des Apostels Paulus und der Antike Roman:* ZNW 64 (1973) 233-244 piensa que el género literario es el de la novela mistérica centrada en la salvación de la muerte.

isleños; luego cura al padre del principal de la isla Publio y a los demás enfermos del lugar (28, 3-10). El viaje desde Pozzuoli a Roma no se parece en nada al traslado de un prisionero: en Pozzuoli permanece siete días en compañía de los creyentes de aquella ciudad de Campania (28, 14); en el Foro Apio y en Tres Tabernas, distantes respectivamente 66 y 44 kilómetros de la capital, le salen al encuentro los cristianos de Roma, que le escoltan hasta la capital del imperio (28, 15).

En Roma, más que un acusado en espera de sentencia, se muestra como un emprendedor misionero cristiano: convoca en su residencia obligada a los notables de la diáspora judía, les expone su caso e intenta «convencerles a propósito de Jesús». Pero su invitación a creer es acogida solamente por una parte de los presentes; por tanto, él se dirigirá a los paganos, que reservarán mejor acogida al mensaje evangélico (28, 23-28).

El epílogo de la obra: «Vivió allí dos años enteros a su propia costa, recibiendo a todos los que acudían, predicándoles el reinado de Dios y enseñando lo que se refiere al Señor Jesús Mesías con toda libertad, sin estorbos» (28, 30-31) se relaciona idealmente con el prólogo, constituido por el mandato misionero de Cristo resucitado: «...seréis testigos míos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines del mundo» (1, 8). Desde oriente hasta occidente, desde Jerusalén hasta Roma: por obra de Pablo se ha completado la parábola del mensaje cristiano.

De este modo ha realizado su proyecto literario el autor de los Hechos. Ya no hay nada que añadir; la obra parece completa. Es verdad que, si hubiese realizado un trabajo de pura historia, habría seguido narrándonos la conclusión del proceso y más tarde el martirio del protagonista. Que estaba al corriente de todo ello se deduce de las palabras puestas en labios de Pablo en el discurso de despedida a los dirigentes de la comunidad cristiana de Efeso: «La vida para mí no cuenta, al lado de completar mi carrera y cumplir el encargo que me dio el Señor Jesús: ser testigo de la buena noticia, del favor de Dios. Y ahora mirad, yo sé que ninguno de vosotros, entre quienes he predicado el reino, volverá a verme» (20, 24-25).

¿Pero cuándo murió exactamente el apóstol? En el año 96 Clemente de Roma afirma que llegó «hasta los últimos confines de occidente» [7], es decir, con toda probabilidad hasta España. Admitido esto, hay que concluir que quedó absuelto en el proceso romano y que sería entonces necesario asignar a su muerte violenta una fecha posterior. Pero el testimonio de la Carta de Clemente, recogido y precisado hacia el año 180 por el Documento de Muratori que habla expresa-

7. *"Epi to terma tēs dyseōs"* (*1 Clem.* 5, 7).

mente de la «partida de Pablo de Urbe hacia España» [8], resulta dudoso; ¿se remonta a una tradición o fuente particular o bien Clemente se inspiró únicamente en Rom 15, 22-24.28, donde Pablo había manifestado su propósito de llegar a España pasando por Roma? Parece más probable esta segunda interpretación [9]. En realidad, la prisión en Roma del apóstol, que duró un bienio según Hech 28, 30, con probabilidad en el 56-58, concluyó con su condenación a muerte bajo Nerón, pero no durante la famosa persecución neroniana, que es del 64-67 [10].

La muerte violenta de Pablo es atestiguada varias veces en la antigüedad cristiana. Al lado de los Hechos (20, 24-25) hay que citar en primer lugar la Carta de Clemente Romano a los Corintios, de finales del siglo I: «Debido a los celos y a la discordia [11] Pablo demostró cómo se consigue el premio de la constancia; siete veces en prisión, desterrado, lapidado, convertido en heraldo en oriente y occidente, consiguió noble gloria por su fe; después de haber enseñado la justicia a todo el mundo, habiendo llegado hasta los últimos confines de occidente y habiendo dado testimonio ante los gobernantes, se apartó del mundo y llegó al lugar santo, convirtiéndose en el modelo más grande de constancia» (5, 5-7) [12].

A comienzos del s. II destaca el testimonio de la segunda carta a Timoteo, propia de la «escuela» paulina: (cf. 4, 6-7). Alrededor del año 200 Tertuliano afirma que Pablo alcanzó la corona del martirio en Roma con una muerte parecida a la de Juan Bautista, es decir, por decapitación (*De praescript. haeret.* 36, 3) [13]. Más abundantes son las noticias de Eusebio de Cesarea (+ 339), que cita expresamente testimonios anteriores y se refiere claramente a datos tradicionales. En concreto, recoge todo lo que escribió hacia el año 170 Dionisio, obispo de Corinto, a la iglesia de Roma a propósito de Pedro y Pablo: «...des-

8. «... profectio Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis» (líneas 38-39). Para estos dos testimonios cf. últimamente A. Moda, *Per una biografia paolina,* en *Testimonium Christi* (Fs. J. Dupont), Brescia 1985, 289 ss.

9. La mayor parte de los autores se pronuncian hoy por esta reconstrucción de los hechos.

10. La liberación de Pablo de la cárcel romana y consiguientemente otra campaña misionera antes del martirio son afirmaciones en función de la tesis de la autenticidad paulina de las cartas pastorales (cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* II, 2, 22), o bien del pretendido viaje a España (cf. *1 Clem.* 5, 7); como tales, se revelan privadas de una base crítica sólida.

11. Según R. E. Brown se indicaría aquí la causa concreta de la muerte de Pablo, traicionado por los judeo-cristianos de Roma (cf. *Antioch and Rome,* New York 1983, 124-125, volumen escrito en colaboración con J. O. Meier).

12. Hemos seguido, con algunas opciones personales, las traducciones de A. Quacquarelli y de G. Corti.

13. «Ubi Paulus Johannis exitu coronatur». También los *Hechos de Pablo* y los *Hechos de Pedro y Pablo* hablan de decapitación.

pués de haber enseñado juntos en Italia, padecieron el martirio al mismo tiempo» (*Hist. Eccl.* II, 25, 8) [14]. Igualmente apela a la declaración autorizada de Gayo, «personaje eclesiástico, que vivió en tiempos del obispo de Roma Ceferino (i.e., 199-217)», el cual, «en un escrito suyo contra Proclo, cabecilla de la secta de los Catafrigios, habla de los lugares en donde fueron depositados los sagrados restos de los mencionados apóstoles y dice: 'Puedo mostraros los trofeos de los apóstoles. Si queréis dirigiros al Vaticano o a la Via Ostiense encontraréis los trofeos de los fundadores de esta iglesia» (*Hist. Eccl.* II, 25, 6-7). Por su parte Eusebio añade: «Dice la tradición que, después de su defensa ante los jueces, el apóstol Pablo volvió a partir para el ministerio de la predicación y que luego regresó de nuevo a la ciudad de Roma para terminar allí su vida con el martirio» (*Hist. Eccl.* II, 22, 2).

Finalmente hay que mencionar los *Hechos de Pablo* apócrifos de finales del siglo II y los *Hechos de Pedro y Pablo* del Pseudo-Marcelo, apócrifo no anterior a los siglos IV-V. El dato tradicional asume en estas obras embellecimientos literarios e indicaciones cronológicas (siempre bajo Nerón) y topográficos. Los *Hechos de Pablo* describen de esta forma su martirio: «En pie, vuelto hacia oriente, Pablo estuvo rezando un rato largo. Después de prolongar su oración entreteniéndose en hebreo con los padres, extendió el cuello sin pronunciar palabra. Cuando el verdugo le golpeó la cabeza, sobre el traje del soldado salpicó leche» [15]. Más detenida es la descripción de los *Hechos de Pedro y Pablo* del Pseudo-Marcelo: «Separaron a Pedro y a Pablo de la presencia de Nerón [16]. Pablo fue conducido encadenado al lugar de la decapitación, a tres millas de la ciudad, bajo la escolta de tres soldados de noble linaje (...). Lo decapitaron junto a la hondonada de Aguas Salvias, cerca del árbol de pino (...). El cuerpo del bienaventurado Pedro fue colocado, con gloria e himnos, en el Vaticano, lugar cerca de la naumaquia. El del bienaventurado Pablo fue colocado en la Via Ostiense, en la segunda milla de la ciudad. El camino de los santos apóstoles y mártires de Cristo Pedro y Pablo tuvo fin el 29 de junio» [17].

En resumen, el martirio de Pablo en Roma en tiempos de Nerón se presenta con certeza histórica. Es probable que tuviera lugar en la fecha de los años 50. Por el contrario, su localización junto a las Aguas Salvias, su muerte por decapitación y su sepultura en la Via Ostiense sólo pueden contar con el apoyo de una venerable tradición eclesiástica.

14. Para este pasaje y los siguientes se ha seguido la traducción de G. del Ton, *Eusebio di Cesarea, Storia Ecclesiastica e i martiri della Palestina,* Roma 1964.
15. Cf. L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento II,* Torino 1971, 1129.
16. También los *Hechos de Pablo* ponen el martirio del apóstol bajo Nerón en Roma (cf. la última sección de la obra).
17. Cf. L. Moraldi, *o.c.,* n. 80.87.88, p. 1056 y 1059.

12

LAS CARTAS

A primera vista puede extrañar que Pablo, hombre de acción, haya tenido tiempo y ganas para mostrar sus dotes de escritor. En realidad, sus cartas a las comunidades cristianas de Grecia, Anatolia y Roma no fueron precisamente un pasatiempo, fruto de una afición literaria concreta, ni tampoco la fijación de su pensamiento para el futuro. Incluso cuando escribe sigue siendo el mensajero del evangelio y el maestro de vida de los neófitos, es decir, un escritor «comprometido» en la causa a la que ha consagrado su propia vida. Podemos definir las cartas que él escribió como la otra cara de su actividad misionera y pastoral: voz del apóstol que, físicamente lejos en virtud de las circunstancias, se hace presente a sus iglesias por escrito, continuando un diálogo ya iniciado anteriormente con ellas o bien, como en la carta a los Romanos, tomando la iniciativa de una comunicación que entablar en la próxima visita. Por eso con toda razón W. Wrede las llamó «un trozo de su misión» [1].

Por otra parte, el epistolario paulino constituye su más preciosa herencia espiritual. Si los destinatarios fueron entonces unos pocos centenares de personas, con el paso de los años y de los siglos los interlocutores llegaron a ser generaciones enteras. Nosotros mismos lo podemos escuchar en la actualidad a través del texto de sus cartas. Es verdad que él no se preocupó de la posteridad y que no escribió para dejar una memoria de sí mismo, sino que intentó solamente tratar con el amigo Filemón y con las comunidades de Tesalónica, de Corinto, de Filipos, de Roma y de Galacia de los años 50. Pero sigue en pie el hecho de que, en contra de toda esperanza por su parte, sus escritos alcanzaron una audiencia ilimitada en el tiempo y en el espacio. No cabe duda: su viva presencia a través de los siglos es sobre todo obra de su epistolario.

1. W. Wrede, *Paulus,* en *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung,* Darmstadt 1969, 35.

1. *La antigua epistolografía*

Según un cálculo aproximativo, de la antigüedad greco-romana, incluidos los escritores cristianos, nos han llegado unas 14.000 cartas [2], signo indudable de la afición a este género literario. Se han recogido cartas atribuidas a grandes personajes del mundo griego: Isócrates, Platón, Demóstenes, Aristóteles, Epicuro, etc. La literatura latina, por su parte, nos presenta el epistolario de Cicerón —774 cartas divididas en cuatro libros—: *ad familiares, ad Atticum, ad Quintum fratrem, ad M. Brutum,* escritas en los años 68-43 a.C. y publicadas probablemente en tiempos de Nerón (55-68 d.C.), las *Epístolas* de Horacio, compuestas a partir del año 23 a.C., las *Epístolas morales* de Séneca a su amigo Lucilio (61-65 d.C.) y, bajo Trajano, el epistolario de Plinio el Joven.

Una categoría aparte la constituyen las numerosas cartas que pudieron extraerse de las arenas de Egipto en el siglo pasado [3]. Escritas en papiro en griego popular, son verdaderos cuadros de la vida cotidiana, que difieren de los epistolarios anteriores por carecer de valor artístico y por ser extrañas a la gran literatura. Sin embargo, su importancia es grande en el estudio comparativista de las cartas paulinas y en la investigación filológica del griego neotestamentario. También el área cultural del antiguo medio oriente nos ha transmitido ejemplos de epistolografía. Baste citar las 350 cartas de Tell-el Amarna, lugar de la antigua Akhenaton, residencia faraónica de gran esplendor, que llegaron a la cancillería de Amenofis III y de su sucesor Amenofis IV (1413-1377 y 1377-1358 a.C.) desde las grandes potencias orientales y de los pequeños estados de Siria y Palestina, escritas sobre todo en acádico, lengua internacional de la época. Hay que añadir a ellas las cartas arameas de Elefantina, isla del Nilo frente a la actual Assuan, en donde en el siglo V a.C. se había asentado una colonia militar judía, las cartas dispersas por los libros canónicos y apócrifos del pueblo de Israel y las cartas en arameo y en hebreo de tiempos de la insurrección de Bar Kosiba (130-135 d.C.), encontradas en el Wadi Murabba'at.

En este material tan abundante hay que distinguir entre carta y epístola: la primera es una comunicación circunstancial de un mitente a un destinatario específico; la segunda, por el contrario, bajo la manera epistolar, es realmente una exposición doctrinal, como las Epístolas morales de Séneca, o un ejercicio literario, como las Epístolas

2. A. Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento,* Barcelona 1977, 255.
3. Es famosa, por ejemplo, la colección de papiros de Oxirrinco, llamada así por el nombre de la antigua localidad en que se descubrieron.

de Horacio. El mérito de esta distinción tiene que atribuirse a A. Deissmann que, estudiando las cartas de papiro descubiertas en Egipto, llegó a caracterizarlas como documentos de vida, formas preliterarias de gente sencilla, mientras que las epístolas son expresiones de arte literario. Sus afirmaciones aparecen claras y perentorias: si la carta es secreta, la epístola es del mercado común; la carta se distingue de la epístola como la naturaleza del arte, la carta es un trozo de vida, la epístola es un testimonio de arte[4]; la carta sirve para el diálogo entre unos hombres separados, es un yo que habla a un tú, mientras que la epístola es todo lo contrario[5]. La distinción de Deissmann ha hecho escuela y todavía hoy se la considera como una conquista bien sólida de la investigación epistolográfica, aunque en realidad se dan también formas mixtas, que no pueden reducirse ni a meras cartas ni a epístolas ejemplares.

Tanto cuando escribían los literatos como cuando se expresaban las personas incultas, la estructura de las cartas del mundo grecoromano era fija: introducción, con el nombre del que escribe, el destinatario y el saludo, todo ello en una sola proposición; el cuerpo epistolar, constituido por las comunicaciones del mitente; terminación, compuesta por un saludo convencional. He aquí, por ejemplo, las fórmulas estereotipadas de las Epístolas morales de Séneca: «Seneca Lucilio suo salutem (dicit)» (= «Séneca saluda a su [amigo] Lucilio»), con el saludo para concluir: «Vale» (= «¡que te vaya bien!»). En las cartas griegas el saludo inicial es regularmente *chairein* («¡Salud!»), mientras que el final es *errōso* («¡Que te vaya bien!»). En las cartas de los papiros no faltan a veces fórmulas introductorias y conclusivas de oración, de felicitación, de acción de gracias, de saludo a amigos comunes. Véase la carta de un soldado que escribe desde Italia a su padre en Egipto, del siglo II d.C.: «Apión a Epímaco, padre y señor, con muchos saludos. Ante todo te deseo que estés bien y que tengas siempre de tu lado a la buena fortuna junto con mi hermana y su hija y junto con mi hermano. Doy gracias al Señor Serapis, porque mientras estaba en peligro en el mar, me ha salvado... Saluda mucho a Capitón y a mis hermanos y a Serenilla y a mis amigos. Te mando mi vestido de lino por medio de Euktemón. Mi (nuevo) nombre es Antonio Máximo. Te deseo que estés bien. Centuria Athenónica»[6]. En las cartas oficiales el nombre del mitente y del destinatario van acompañados de sus cualificaciones. Escribiendo el año 41 a los ciudadanos

4. A. Deissmann, *Licht vom Osten,* Tübingen [4]1923, 195.
5. A. Deissmann, *Paulus. Eine kultur-und religionsgeschichtliche Skizze,* Tübingen [2]1925, 6-7.
6. Cf. R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane,* Bologna 1984, 213.

de Alejandría de Egipto, el emperador Claudio se presenta así: «Tiberio Claudio César Augusto Germánico, emperador, pontífice máximo, dotado de la potestad tribunicia, cónsul designado, a la ciudad de los alejandrinos, salud» [7]. Dirigiéndose a los funcionarios locales, un campesino egipcio escribe en el año 66 d.C.: «A Papisco, cosmeta de la ciudad y estratega de la región de Oxirrinco, y a Tolomeo escriba real, y a los que sirven a la ley...» [8].

En las verdaderas cartas el saludo no debe confundirse con la dirección, que se pone en la otra parte del folio debidamente doblado y sellado. En las cartas privadas se indica raras veces la fecha al final del escrito. No hay nunca ninguna firma; la suplía eventualmente el sello o también el saludo final, escrito de puño y letra del mitente, con lo que quedaba autentificada la carta.

Es análoga la estructura de la carta en la epistolografía oriental: en el saludo una primera proposición para indicar el nombre del mitente y del corresponsal. En particular, son típicos de la epistolografía hebrea el saludo *shalôm* («¡paz!»), un proemio con el motivo introductorio del agradecimiento a Dios, y diversas fórmulas de bendición y de súplica. Recogemos a continuación, a título de ejemplo, el comienzo de una carta en arameo de la comunidad judía de Elefantina, escrita el año 17° de Darío, es decir, el año 407 a.C., al gobernador persa de Judea: «A nuestro señor Bagohi, gobernador de Judea, tus siervos Yedoniah y sus compañeros, los sacerdotes de la fortaleza Jeb. El Dios del cielo conceda bienestar (*shlwm* = paz) a nuestro señor en todo tiempo con abundancia; te conceda gracia ante el rey Darío y ante los hijos de la casa (real) mil veces más que ahora, y te conceda larga vida. Que seas feliz y estés sano en todo tiempo» [9]. Citemos además el principio y el final de dos cartas arameas del Wadi Murabba'at, la primera de los administradores de Bet-Mashiko y la segunda de Simeón Bar Kosiba, jefe de la rebelión contra Roma: «De parte de los administradores de Bet-Mashiko, de Yeshua y de El 'azar a Yeshua' hijo de Galgula, jefe de campo, ¡salud! *(shlwm)*... Queda en paz (tú) y la casa entera de Israel». «De parte de Simeón ben Kosiba a Yeshua'ben Galgula y a los hombres del fuerte, ¡paz!» [10]. Tiene también su importancia el comienzo de una carta que contiene el Apocalipsis de Baruc, libro apócrifo: «Así habla Baruc, hijo de Neria, a los hermanos que están encarcelados: ¡misericordia y paz *(eleos kai*

7. Cf. R. Penna, *o.c.,* 209.
8. Cf. R. Penna, *o.c.,* 212.
9. Cf. E. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine,* Leipzig 1911, 3 ss.
10. Cf. P. Benoit-J. T. Milik-R. de Vaux, *Discoveries in the Judaean Desert II,* Oxford 1961, 155 ss y 159-161.

eirēnē) con vosotros!» (78, 2). Finalmente citemos el comienzo de una carta incluida en el segundo libro de los Macabeos, que une al saludo griego el saludo típicamente judío: «A los hermanos judíos dispersos por Egipto, salud *(chairein)*. Los hermanos judíos que están en Jerusalén y en la región de Judea (os desean) buena paz *(eirēnēn agathēn)*» (1, 1).

La epistolografía cristiana, como es lógico, de los años 50-150 guarda evidentes analogías estructurales y lingüísticas con este vasto mundo cultural, aunque no sin algunas características propias. La lengua es el griego hablado y popular *(koinē)* que se usaba en todo el imperio romano, con algunas peculiaridades debidas a la biblia griega de los Setenta (traducción de los textos sagrados hebreos, que nació en Egipto en los siglos III-II a.C.) y del lenguaje de las sinagogas de la diáspora judía. Al lado de las epístolas de carácter doctrinal que, bajo forma epistolar, se presentan en realidad como tratados, por ejemplo la carta a los Efesios y las cartas de Santiago y de Judas, se pueden enumerar auténticas cartas, entre las que destacan las de Pablo y las de Ignacio de Antioquía. De todas formas, no se trata nunca de escritos privados, ya que se centran siempre en el mensaje cristiano y en la viva experiencia de fe de los creyentes. La estructura de base copia substancialmente la de la epistolografía de la época: saludo, cuerpo epistolar y despedida.

2. *El epistolario paulino* [11]

A partir del siglo II se citan trece cartas que llevan, al comienzo, el nombre de Pablo y se le atribuye además otra anónima, la carta a los Hebreos. Pero no todas son auténticas; siete de ellas se le reconocen unánimemente: la primera a los tesalonicenses, las dos cartas a los corintios, las cartas a los gálatas, a los filipenses, a los romanos y a Filemón, marcadas todas ellas por su original personalidad. Por el contrario, podemos decir con bastante certeza que son pseudoepigráficas las cartas pastorales (primera y segunda a Timoteo y a Tito), escritas posteriormente por un autor anónimo que se escondió bajo el nombre del prestigioso apóstol. Igualmente hay que considerar pseudoepigráficas con bastante probabilidad las cartas a los colosenses y a los efesios y la segunda carta a los tesalonicenses, demasiado diferentes por su estilo y por su contenido de las siete ciertamente auténti-

11. Cf. el estudio clásico de O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe,* Stuttgart 1933.

cas para ser del propio Pablo. Es evidente la exclusión de la carta a los Hebreos del auténtico epistolario paulino.

No tiene por qué sorprendernos la pseudoepigrafía en la antigüedad [12], que no hay que confundir son la pseudonimia (atribución de un escrito a un nombre ficticio). Se trataba de un hecho que no tenía nada de excepcional. Sobre todo en el período entre el 200 a.C. y el 100 d.C. se conoce el nacimiento de muchas cartas atribuidas artificiosamente a grandes personas, como Hipócrates y Diógenes el Cínico, y quedan muchas dudas sobre la autenticidad de parte de las cartas de los epistolarios de Isócrates, Platón, Aristóteles, Demóstenes, etc. Sin embargo, la pseudoepigrafía, lejos de limitarse al género literario epistolar, afectaba a toda la literatura de la época: aparecieron textos anónimos de medicina bajo el nombre del célebre Hipócrates, se le atribuyeron discursos privados de paternidad a Demóstenes, vieron la luz especulaciones filosóficas diversas bajo la autoridad de Pitágoras. Se trataba unas veces de auténticas falsificaciones, pero otras veces eran escritos escolares en donde los discípulos publicaban con el nombre del maestro las enseñanzas recibidas de él.

No constituye una excepción la literatura del pueblo de Israel; el salterio, atribuido a David, es una colección pseudoepigráfica; el nombre del sabio rey Salomón se utilizó en la literatura sapiencial; bajo la autoridad de Moisés se transmitió la Torá o el Pentateuco; el redactor del libro de Isaías unió a la predicación del gran profeta de finales del siglo VIII (capítulos 1-39) otras dos colecciones de oráculos proféticos, respectivamente del tiempo del destierro (capítulos 49-55) y posteriores al mismo (capítulos 56-66). Sin embargo, no se trata de escritos falsos, sino de verdaderos testimonios de la tradición sagrada.

Es más abundante todavía la pseudoepigrafía en los libros de los orígenes cristianos (entre los años 50 y 150). A ella pertenecen los cuatro evangelios, el libro de los Hechos de los apóstoles, la primera carta de Juan y la carta a los Hebreos, escritos originalmente anónimos pero que luego se atribuyeron a apóstoles o a discípulos, mientras que las cartas a los Colosenses y a los Efesios, las cartas pastorales, la segunda carta a los Tesalonicenses, las dos cartas de Pedro y la de Judas nacieron ya pseudoepigráficas [13]. La personalidad literaria de cada uno de los autores quedaba aparte para dejar sitio a las voces autorizadas de los primeros testigos del movimiento cristiano. Y también

12. Cf. H. R. Balz, *Anonimität und Pseudepigraphie im Urchristentum:* ZTK 66 (1969) 403-436; K. Aland, *Falsche Verfasserangaben? Zur Pseudonymität im frühchristlichen Schriftum:* Theologische Revue 75 (1979) 1-10; J. Zmijewski, *Apostolische Paradosis und Pseudepigraphie im Neuen Testament:* BZ 23 (1979) 161-171.

13. El presbítero, autor de la segunda y tercera carta de Juan, y el Juan del Apocalipsis no son bien identificables.

aquí sería impropio aplicar al fenómeno la etiqueta moralista de falsificación. La intención, que no tenía nada de engañosa, era la de conservar, actualizar y defender la enseñanza apostólica, esto es, el evangelio de Cristo, eternamente válido y certificado por sus discípulos históricos o de todas formas por los discípulos auténticos del Resucitado. En otras palabras, la pseudoepigrafía documenta la conciencia apostólica de las iglesias cristianas de los años 50 a 150, animadas por la misma fe de los apóstoles.

En la lista de escritos que habrán de formar, a partir del siglo II, las sagradas escrituras del cristianismo, las siete cartas auténticas de Pablo constituyen una excepción singular, mientras que fuera del canon escriturístico hay que mencionar la carta de Clemente romano a los Corintios en el año 96 y las cartas de Ignacio de Antioquía de alrededor del año 110. Este hecho no es casual: Pablo no podía esconderse bajo el nombre de otro ni escribir de forma anónima. El evangelio que él predicaba tenía resonancias demasiado marcadas y singulares para confundirse simplemente con el mensaje cristiano tradicional. El mismo, apóstol sospechoso a los ojos de la iglesia madre de Jerusalén y discutido por amplios sectores del judeo-cristianismo, no podía menos de expresarse en primera persona. Todavía más, parece inconcebible que sus cartas, en las que se expresan unas relaciones específicas e irrepetibles entre el mitente y los destinatarios, no llevasen el nombre de su autor. Todo estaba personalizado en Pablo: la propaganda misionera, la cura de almas, y también los escritos.

Las siete cartas auténticas son todo lo que nos ha llegado de él. Pero en 1 Cor 5, 9 él se refiere a una misiva anterior expedida a los mismos destinatarios y que se ha perdido. La misma suerte le cupo a la llamada «carta de las lágrimas», dirigida igualmente a la comunidad corintia, mencionada en 2 Cor 2, 4 y que no puede identificarse con nuestra 1 Cor [14]. Por otra parte, es muy probable que algunas de sus cartas hayan llegado a nosotros como colecciones de varios escritos originalmente distintos. En concreto, nuestra 2 Cor parece reunir cinco cartas distintas escritas a las iglesias de Acaya: una carta apologética que puede verse en 2, 14-6, 13 + 7, 2-4, dos cartas de recomendación con motivo de la colecta (capítulos 8 y 9), una carta polémica (capítulos 10-13) y finalmente una carta de reconciliación (1, 1-2, 13 + 7, 5-16). También en la carta a los Filipenses podemos discernir la colección de dos cartas distintas en su origen —en efecto, el capítulo 3 parece ser un escrito aparte—, por no decir tres, ya que 4, 10-20 podría haber sido en su origen un billete autónomo de gratitud. Finalmente, según algunos autores, el capítulo 16 de la carta a los Ro-

14. Algunos autores piensan que se han integrado en nuestras cartas a los Corintios.

manos debería atribuirse a otro escrito epistolar, dirigido quizás a la iglesia de Efeso. Los supercríticos no temen tampoco dividir 1 Tes y 1 Cor [15].

Durante el proceso de colección y de redacción del epistolario entraron luego en el texto paulino algunas glosas, como lo es ciertamente la doxología final de Rom 16, 25-27 y el trozo judío 6, 13-7, 1 de 2 Cor. Por otra parte, es discutida la autenticidad paulina de la invectiva antijudía de 1 Tes 2, 15-16, de 1 Cor 14, 33b-35 (= prohibición a las mujeres de tomar la palabra en las asambleas comunitarias) y la polémica antiherética de Rom 16, 17-20.

El escritor Demetrio, probablemente del siglo I d.C., definió plásticamente la carta como «la otra mitad del diálogo» *(to heteron meros tou dialogou)* [16]. No cabe duda de que esto es también verdad de las cartas de Pablo en las que dialoga con la comunidad. Sus escritos se presentan como sustitutivos de la palabra oral, que hace imposible la distancia. En confirmación véase lo que dice en Gál 4, 20: «Quisiera estar ahora ahí y matizar el tono de mi voz, pues con vosotros no encuentro medio». El escribe como habla; con inmediatez, en un tú a tú con sus interlocutores, teniendo en cuenta sus problemas, respondiendo a sus preguntas expresas (1 Cor 7, 1; 8, 1; 12, 1; 16, 1.12), completando la enseñanza que les había dado de palabra (1 Tes 3, 10), defendiéndose de acusaciones concretas y de críticas (2 Cor), reaccionando contra las desviaciones (Gál), mostrando que no está preocupado por ellos (Flp), exponiendo las líneas maestras de su evangelio (Rom), recomendando al esclavo Onésimo (Flm). Desde este punto de vista, tiene razón A. Deissmann cuando escribe que Pablo no fue un literato de oficio [17].

Así pues, cartas ocasionales y hasta de circunstancias, nacidas de la vida misma de sus relaciones intensas con las comunidades. Pero sería un error considerarlas como correspondencia privada, ya que se expresa en ellas su compromiso responsable de apóstol al servicio del evangelio de Cristo y de la maduración espiritual de los neófitos. Es ciertamente adecuada la definición de cartas pastorales y apostólicas, pero privadas de todo burocraticismo de cuño eclesiástico [18]. Por algo van todas ellas dirigidas a unas colectividades, incluso la carta a Filemón, como se deduce del saludo: «Pablo, preso por el Mesías Je-

15. Cf., por ejemplo, W. Schmithals, *Die Thessalonischerbriefe als Briefkomposition,* en *Zeit und Geschichte* (Fs. R. Bultmann), Tübingen 1964, 295-315; Id., *Die Korintherbriefe als Briefsammlung:* ZNW 64 (1973) 263-288.
16. Cf. R. Penna, *o.c.,* 202-203.
17. A. Deissmann, *Licht vom Osten, o.c.,* 203.
18. Cf. K. Berger, *Apostelbrief und apostolische Rede. Zum Formular frühchristlicher Briefe:* ZNW 65 (1974) 190-231.

sús, y el hermano Timoteo, a Filemón, nuestro querido amigo y colaborador, con la hermana Apia; a Arquipo, nuestro compañero de armas, y a la comunidad que se reúne en tu casa». Por el contrario, en la epistolografía greco-romana el destinatario era un individuo, exceptuando para Epicuro las cartas escritas «a los amigos de Lampsaco», «a los amigos de Egipto», «a los amigos de Asia», «a los filósofos de Mitilene» [19]. De hecho Pablo se dirigía a las comunidades para que, cuando se reunieran en asamblea, escuchasen su palabra autorizada. En efecto, si es verdad que solamente en la carta a los Tesalonicenses recomienda: «Os conjuro por el Señor que esta carta sea leída a todos los hermanos» (5, 27), no hay nada que prohíba decir lo mismo de las demás.

Probablemente Pablo escribió sobre papiro, material económico y de uso muy amplio, a diferencia del pergamino que resultaba demasiado caro. Es seguro que recurrió a escribanos o secretarios. De nombre solamente conocemos a Tercio que, juzgando oportuno añadir su saludo personal de amanuense de la epístola a los Romanos, evitó de este modo el anonimato (16, 22). Pero también la primera carta a los Corintios y la carta a los Gálatas fueron dictadas por el apóstol, que en 1 Cor 16, 21 añade de su puño y letra el saludo final firmando de esta forma el escrito, y en Gál 6, 11 llama la atención de los destinatarios sobre los gruesos caracteres con que ha trazado personalmente el epílogo de la carta. Quizás solamente la brevísima carta a Filemón fue escrita enteramente de su mano (cf. v. 19).

¿Pero iba dictando palabra por palabra, o bien se limitó a comunicar unos contenidos generales dejando al amanuense libertad de composición? La constante huella personal de sus cartas hace más plausible la primera hipótesis. En consecuencia, podemos calcular también aproximadamente el tiempo que requirió el dictado. Por ejemplo, la carta a los Romanos, la más larga no sólo del epistolario paulino, sino también de todas las cartas de la antigüedad —consta de 7.101 palabras, 34.240 letras del alfabeto, 956 líneas de 36 letras y debió llenar de 51 a 53 hojas de papiro [20]— se presume que debió escribirse en 98 horas [21].

La extensión extraordinaria de sus cartas [22] no representa la única originalidad. Ya en el saludo y en la despedida muestra ciertas ca-

19. Cf. R. Penna, *o.c.*, 201-202.
20. O. Roller, *o.c.*, 38.
21. G. Ricciotti, *Paolo Apostolo,* Roma 1946, 169 (trad. esp. *Pablo apóstol,* Madrid 1950).
22. Las cartas privadas en papiro cuentan una media de 87 palabras. Las cartas auténticas de Cicerón tienen una amplitud media de 295 palabras. Las trece cartas de Pablo comprenden una media de 2.500 palabras (A. Wikenhauser, *o.c.*, 329-330).

racterísticas inconfundibles. Ante todo, la mayor parte de las veces asoció como «con-mitentes» a algunos colaboradores: Timoteo en 1 Tes, 2 Cor, Flp y Flm; Silvano en 1 Tes; Sóstenes en 1 Cor; en Gál «todos los hermanos» que entonces le rodeaban. Solamente en la carta a los Romanos se presenta como único corresponsal. «Con-mitentes», pero no co-autores, como se deduce de los saludos finales que se expresan en primera persona del singular. Pero en diversos lugares, escribiendo en primera persona del plural, los ha asociado en su comunicación epistolar (cf. sobre todo 1 Tes). Además, en contra de la ley de la brevedad, añade a su nombre de mitente la calificación de apóstol por vocación divina. La única excepción es 1 Tes, mientras que en Flp y en Flm se presenta respectivamente como esclavo (cf. también Rom) y prisionero de Cristo. De la misma manera califica teológicamente a los destinatarios, subrayando su agregación eclesial por don divino. El saludo del comienzo y de la despedida, por otra parte, típico de la epistolografía greco-romana, es sustituido por fórmulas de bendición en las que invoca sobre los destinatarios respectivamente «la gracia y la paz» *(charis kai eirenē)*, es decir, el don gratuito de la salvación y «la gracia *(charis)* de nuestro Señor Jesucristo».

Normalmente comienza la carta con una acción de gracias a Dios, motivándola en la nueva experiencia religiosa de los destinatarios. Constituye una excepción la carta a los Gálatas y se intuye fácilmente el motivo: en las iglesias gálatas estaba a punto de llevarse a cabo una auténtica apostasía. En el proemio de la 2 Cor el motivo «eucarístico» es sustituido por el «eulógico»: el apóstol alaba al Padre, fuente de todo aliento, que lo ha librado de un peligro mortal. En la introducción epistolar entran además regularmente otros motivos: la súplica por los interlocutores y el recuerdo de sus personas (1 Tes), el deseo de visitar a los destinatarios (Rom), una anticipación del argumento de la carta (Rom y 1 Cor), sus noticias particulares (2 Cor y Flp). También la despedida parece ampliada con expresiones de invocación a Dios, con recomendaciones finales, con petición de oraciones, con un resumen del tema de la carta (Gál), con proyectos para el futuro, con saludos suyos y de otras personas.

En el cuerpo epistolar se distinguen varios géneros literarios y múltiples formas expresivas. Particularmente son numerosos los trozos autobiográficos, en donde pone al corriente a los interlocutores de lo que ha sucedido en otros lugares (1 Tes 2, 17-3, 13; 2 Cor 1, 8-2, 13 y 7, 5-16), o bien recuerda los tiempos que había pasado con los destinatarios del escrito (1 Tes 2, 1-16; Gál 4, 12 ss). Pero el interés no es nunca personalista; se trata siempre de la autobiografía del apóstol de Cristo. Totalmente vinculado con la causa del evangelio, Pablo no tiene una vida privada suya; en él todo asume un alcance misionero

y pastoral. Esto explica que la autobiografía no se presente nunca bajo la forma de una pura y simple crónica separada y minuciosa. A menudo va guiada por intenciones apologéticas, es decir, de defensa contra acusaciones explícitas o contra veladas insinuaciones (1 Tes 2, 1-16; 2 Cor 1, 12-2, 11). En Gál 1, 11-2, 14 junto con la intención apologética el relato autobiográfico contiene una evidente alusión polémica contra sus detractores.

Por otra parte, la apología y la polémica traspasan el ámbito estrecho de los trozos autobiográficos y cubren partes importantes del epistolario. Véase 2 Cor 2, 14-7, 4, que hemos definido como carta apologética, y 2 Cor 10-13, escrito fuertemente polémico.

Un filón muy vivo de la literatura del judaísmo de la época era el escatológico-apocalíptico, caracterizado por la esperanza en la resurrección final, por la concepción dualista de los dos mundos, el venidero y el actual, y por fantásticas descripciones cosmológicas. Pablo depende de esta literatura, pero con algunos toques de acentuada originalidad. En primer lugar, no acepta el principio de la sustitución final del mundo histórico por el mundo futuro; para él el mundo nuevo que se espera se ha anticipado ya, gracias a Cristo, en la historia y en la lucha contra las fuerzas del mal y de la muerte. Véase, por ejemplo, 2 Cor 5, 17: «Por consiguiente, el que vive de la vida de Cristo es ya una nueva criatura» (cf. Gál 6, 15). Además, reduce sensiblemente la escenografía de los acontecimientos últimos. Sobre todo concentra los contenidos de la esperanza cristiana en la espera de la comunión plena e indefectible con Cristo. A los creyentes de Tesalónica les dice con una mirada proféticamente vuelta hacia el futuro: «Y estaremos siempre con el Señor» (4, 17; cf. 5, 10; Flp 1, 23). Los trozos escatológico-apocalípticos más importantes y elaborados son: 1 Tes 4, 13-5, 11; 1 Cor 15, 12 ss; 2 Cor 5, 1-10; Rom 8, 18-25; Flp 3, 20-21.

En los textos parenéticos o exhortativos hay que distinguir entre una parénesis expositiva y una parénesis catalógica; la primera está constituida por exhortaciones motivadas (cf., por ejemplo, Rom 13, 1-7) o también por una serie de machacantes imperativos (cf. Rom 12, 9 ss); la segunda consiste en listas de virtudes (Gál 5, 22-23) y de vicios (Rom 13, 13; 1 Cor 5, 10-11; 6, 9-10; 2 Cor 12, 20-21; Gál 5, 19-21). Se ha estudiado su semejanza con catálogos similares judíos y griegos, advirtiéndose en los paulinos una acentuación social y comunitaria [23]. Tampoco se han olvidado los autores de determinar la estructura interna de la parénesis paulina: más que mandar, solicita, exhor-

23. Cf. J. Murphy-O'Connor, *L'existence chrétienne selon saint Paul,* Paris 1965, 75-76.

ta, suplica, estimula, conjura[24]. Pero no por ello su palabra pierde en autoridad, ya que en él resuena la llamada que se desprende de los gestos salvíficos de Dios y de Cristo: «Yo en persona, Pablo, os exhorto por la clemencia y la bondad de Dios» (2 Cor 10, 1); «Así pues, hermanos, os exhorto en nombre de la misericordia de Dios» (Rom 12, 1); «Os exhorto, hermanos, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 1, 10)[25].

También es necesario decir unas palabras sobre el recurso tan frecuente a las sagradas escrituras[26]. Pablo las cita casi siempre en su versión griega, a menudo con fórmulas introductorias apropiadas. Hay que valorar aparte las demostraciones elaboradas *ex sacra scriptura* que se observan en Rom 4 y 9-11 y en Gál 3, 6 ss y 4, 21-31. Sin desdeñar ciertos expedientes exegéticos refinados, usuales entre los rabinos de la época, intenta mostrar que su teología de la justificación se basa en la palabra divina y está ya atestiguada en las escrituras del pueblo de Israel heredadas por el cristianismo. Por otra parte, en cuanto revelación de Dios, los libros sagrados de Israel se presentan a sus ojos como una profecía global de Cristo y una prefiguración de la Iglesia: «En efecto, todas las promesas de Dios han encontrado en él (Cristo) su sí» (2 Cor 1, 20); «Pues bien, estos acontecimientos (desde el éxodo de Egipto) les ocurrieron (a los israelitas) como figuras y se pusieron por escrito para advertencia nuestra, pues el fin de los tiempos ha salido a nuestro encuentro» (1 Cor 10, 11).

También son de gran importancia las demostraciones teológicas con que justifica especulativamente su propia predicación evangélica. Sobre todas las demás destacan por su amplitud y su profundidad las de Gál 3-4 y Rom 1-11.

Además del himno cristológico de Flp 2, 6-11, composición prepaulina, siguen también un procedimiento hímnico los pasajes de Rom 8, 31-39; 11, 33-35 y el capítulo 13 de 1 Cor. Merecen una mención particular las numerosas y brevísimas doxologías o cantos de alabanza a Dios y a Cristo que concluyen o interrumpen el dictado (cf. 2 Cor 11, 31; Gál 1, 5; Flp 4, 20; Rom 1, 25; 9, 5; 11, 36). No faltan súplicas formales más o menos elaboradas (cf., por ejemplo, 1 Tes 3, 11-13; Rom 15, 13). Siempre en el terreno cultual destaca el motivo de la acción de gracias que, además de introducir las cartas, aparece con mucha frecuencia en el cuerpo epistolar: 1 Cor 1, 14; 10, 30; 14, 18; 15, 57; 2 Cor 2, 14; 8, 16; 9, 15; Rom 6, 17; 7, 25; 14, 6; 16, 4. Sin hablar

24. Cf. J. Murphy-O'Connor, *o.c.,* 99 ss.
25. Cf. H. Schlier, *L'essenza dell'esortazione apostolica,* en *Il tempo della chiesa,* Bologna 1966, 118-141.
26. Cf. R. Penna, *Atteggiamenti di Paolo verso l'Antico Testamento:* Riv Bib 32 (1984) 175-210.

de las fórmulas en las que apela a Dios para atestiguar la veracidad de sus palabras: 1 Tes 2, 5 y 10; 2 Cor 1, 23; Rom 1, 9; Flp 1, 8.

Puesto que ya lo hemos comentado abundantemente, bástenos aquí una alusión a las fórmulas incisivas de fe, originales de las iglesias de Jerusalén y de Antioquía (1 Tes 1, 9-10; 4, 14; 1 Cor 8, 6; 15, 3-5; 2 Cor 5, 15a; Gál 1, 4; 4, 4; Rom 1, 3-4; 4, 24-25; 10, 9) y a los trozos litúrgicos: eucarístico (1 Cor 11, 23 ss) y bautismal (Rom 6, 1 ss), también de materia tradicional.

El griego de las cartas paulinas pertenece, sin duda, a la lengua hablada y común a todos los pueblos del imperio romano, pero no por ello está privado de dignidad literaria. Bajo su pluma se ha convertido en instrumento dócil, capaz de expresar conceptos espirituales muy refinados y de dar cuerpo lingüístico a un mundo teológico muy rico y original. El juicio del célebre grecista U. von Wilamowitz-Möllendorf peca quizás de exceso de admiración: «El hecho de que este judío, este cristiano, piense y escriba en griego para todo el mundo y en primer lugar para los hermanos a los que se dirige, y de que este griego no tenga nada que ver con ninguna escuela, con ningún modelo, sino que le salga directamente del corazón de una forma inesperada con acentos espontáneos, y que a pesar de ello sea efectivamente griego y no arameo traducido (como los dichos de Jesús), lo convierte en un clásico del helenismo. He aquí finalmente un escritor que expresa en griego una nueva experiencia interior» [27]. Podemos más bien estar de acuerdo con E. Reuss cuando afirma: «Las proposiciones rotas, las elipsis, los paréntesis, los saltos en la argumentación, las alegorías, las figuras retóricas expresan de forma inimitable todas las variaciones de un espíritu vivo y maduro, todos los afectos de un ánimo rico y profundo y revelan por todas partes una pluma al mismo tiempo audaz y paciente. Las antítesis, los clímax, los apóstrofes y los interrogantes mantienen abierta la atención, mientras que los impresionantes desahogos conquistan el corazón de los lectores» [28].

Desde el punto de vista estilístico [29], salta inmediatamente a los ojos el uso frecuente de las antítesis. Pero no se trata de un puro y simple recurso literario; es antitético el pensamiento de Pablo que se enfrenta con los problemas de la fe contraponiendo francas alternativas, polaridades inconciliables. La lista completa sería demasiado larga [30]; bástenos señalar las siguientes:

27. U. von Wilamowitz-Möllendorf, *Die Kultur der Gegenwart* I, 8, Leipzig 1912, 232.
28. Citado en O. Kuss, *Paolo, o.c.,* 218.
29. Cf. A. Brunot, *La génie littéraire de saint Paul,* Paris 1955; C. Spicq, *Le éléments hellénistiques dans saint Paul,* en *Da Tarso a Roma,* Milano 1962, 37-60.
30. Cf. A. Brunot, *o.c.,* 28 ss.

— muerte-vida, con la variante muerte-resurrección (cf. sobre todo Rom 5-6.8);
— ley-fe, con la variante ley-gracia (Rom 3, 21-4, 25; Gál 3);
— carne-espíritu (Rom 8 y Gál 5, 16-21);
— perdición-salvación (1 Cor 1, 18; 2 Cor 2, 15; Flp 1, 28);
— desobediencia-obediencia (Rom 5, 19; 11, 30-32);
— pecado-justicia, con la variante pecado-gracia, típica de Rom 5-8;
— esclavitud-libertad, con la variante esclavitud-filiación (cf. Gál 4 y Rom 8);
— sabiduría humana-sabiduría divina, central en 1 Cor 1-4;
— debilidad-fuerza, leit-motif de 2 Cor 10-13;
— primero-segundo Adán (Rom 5, 12 ss; 1 Cor 15, 21-22; 15, 45-49);
— tinieblas-luz o noche-día (1 Tes 5, 1-10; Rom 13, 11-14);
— viejo-nuevo (Rom 7, 6; 1 Cor 5, 7-8; 2 Cor 5, 17);
— uno-todos (Rom 5, 12 ss; 1 Cor 15, 12 ss; 2 Cor 5, 14).

Su discurso teológico gana de este modo en claridad, pero pierde en concreción, ya que entre las tinieblas y la luz la realidad conoce también el claroscuro.

Un ejemplo convincente de dependencia del mundo helenista es el recurso al procedimiento de la diatriba. Para hacer más claro el discurso, los filósofos populares de la época introducían en él a un interlocutor ficticio o a un objetor con el que podían dialogar y proceder a preguntas y respuestas. Son conocidos sobre todo dos nombres: Epicteto y Dión de Prusa. Le corresponde a R. Bultmann el mérito de haber estudiado la técnica de la diatriba griega y de haber mostrado su presencia en el epistolario paulino [31]. Como ejemplos pueden verse 1 Cor 9, 1 ss; Rom 2, 1 ss; 6, 1 ss; 6, 15; 7, 7; 11, 1 ss: textos todos ellos de estilo dialógico, llenos de vivacidad por los juegos de palabras, los apóstrofes, las preguntas retóricas, las personificaciones literarias, las sentencias y proverbios, las expresiones irónicas y sarcásticas. Más que una característica del estilo oral de los predicadores itinerantes estoico-cínicos, como pensaba Bultmann, la diatriba era sobre todo la praxis pedagógica utilizada por el filósofo en su enseñanza escolar impartida a los discípulos [32].

Hay que señalar finalmente los frecuentes anacolutos que interrumpen el curso del dictado. G. Bornkamm les ha dedicado un interesante estudio, aunque limitado a la carta a los Romanos: 2, 17-24; 5, 6-8; 5, 12-21; 9, 22-24. Su tesis es que la interrupción del período

31. R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe,* Göttingen 1910.
32. Cf. G. K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans,* Ann Arbor, Michigan 1981, que ha revisado críticamente el estudio de Bultmann.

se debe al hiato que existe entre la realidad y la expresión verbal, un hiato que ha advertido el autor que por eso mismo se detiene y, antes de seguir adelante, siente la necesidad de precisar y de limitar su afirmación [33].

3. *Presentación de cada carta* [34]

a) *A la comunidad cristiana de Tesalónica*

Los misioneros habían dejado a la joven iglesia de Tesalónica en un clima difícil y tenso, ya que los neófitos eran objeto de persecución por parte de sus paisanos (2, 14). Es evidente el peligro de que se venga abajo todo el trabajo realizado, sobre todo si se tiene en cuenta que la partida imprevista había impedido una acción en profundidad y una maduración plena de los recién convertidos. La adhesión entusiasmada de la primera hora, sometida a dura prueba por las dificultades exteriores, ¿lograría resistir los asaltos y tribulaciones? Tal era la preocupación acuciante de Pablo y de sus colaboradores Silvano y Timoteo (3, 2-5). Por otra parte, resultaba imposible una visita de Pablo a Tesalónica. Habla con lenguaje convencional de la acción obstaculizante de Satanás (2, 18). En realidad, un motivo que no acabamos de ver había frustrado su deseo de volver a ver a los tesalonicenses. La necesidad improrrogable de una visita y la imposibilidad de realizarla personalmente le sugirieron el envío de Timoteo desde Atenas (3, 1-2). Entretanto Pablo y Silvano prosiguieron su viaje hacia Corinto. Aquí se les unió de nuevo Timoteo de vuelta de Tesalónica, trayéndoles noticias confortantes: los neófitos macedonios se mostraban sólidos en la fe, conservaban un buen recuerdo de los misioneros y deseaban su regreso (3, 6). Pablo literalmente vuelve a vivir (3, 8). La carta a los tesalonicenses nace en esta situación concreta de temores que se habían revelado infundados, de aliento y de gozo después de una exasperada espera.

La estructura del escrito es clara: la primera parte (capítulos 1-3) está caracterizada totalmente por el motivo de la acción de gracias (1, 2; 2, 13; 3, 9). Pablo y sus acompañantes le dan gracias a Dios por la prodigiosa experiencia de fe, esperanza y amor de los neófitos de Tesalónica (1, 3-10). Pero el autor no se limita a esta indicación

33. G. Bornkamm, *Paulinische Anakoluthe im Römerbrief,* en *Das Ende des Gesetzes. Paulus Studien,* München 1966, 76-92.
34. Cf. G. Barbaglio, *Le lettere di Paolo* I-II, Roma 1980; H. M. Schenke-K. M. Fischer, *Die Briefe des Paulus und die Schriften des Paulinismus,* Gütersloh 1978.

sumaria de los motivos de agradecimiento: con ánimo agradecido a Dios recorre las vicisitudes que tan profundamente lo han ligado a los amigos tesalonicenses, evocando los días pasados (2, 1-16) y narrando las peripecias posteriores a su rápida partida (2, 17-3, 10). La segunda parte (capítulos 4-5), por el contrario, es de carácter parenético: exhortaciones, estímulos, advertencias, instrucciones...

Lugar de composición y fecha: Corinto, año 49 ó 50.

b) *Primera Carta a los corintios*

Trabajando durante año y medio en la capital de la provincia romana de Acaya (49-51 o bien 50-52), Pablo había conseguido dar vida a una ardorosa y prometedora comunidad. Posteriormente, su compromiso de propaganda misionera lo había llevado a Efeso, capital de la provincia romana de Asia. Sin embargo, mantuvo frecuentes contactos con la iglesia de Corinto, dirigiéndole primeramente una carta, que se ha perdido, en la que exhortaba a los neófitos a romper todas las relaciones con los libertinos (5, 9). Los destinatarios debieron sentirse sorprendidos por el carácter drástico de esta orden y seguramente le hicieron presente la imposibilidad práctica de adecuarse a ella, de forma que él tuvo que volver sobre esta idea y aclarar y precisar su forma de pensar (5, 10-11). De todas maneras, lo cierto es que los corintios hicieron oír su voz por escrito y de todos los modos posibles. En efecto, le mandaron una carta (7, 1), con preguntas sobre cuestiones concretas de vida práctica; además, le llegaron noticias por boca de los familiares de Cloe (1, 11) y de Esteban, Fortunato y Acaico (16, 17-18). De este modo pudo hacerse un cuadro completo de la situación compleja de la comunidad corintia. Dictó su escrito probablemente en el año 53.

Después del saludo (1, 1-3) y de la acción de gracias introductoria (1, 4-9), la carta se va enfrentando poco a poco con los diversos problemas que estaban sobre el tapete. En los cuatro primeros capítulos el apóstol se enfrenta con el nudo crucial de las divisiones, relacionado estrechamente con el problema de la búsqueda apasionada de la sabiduría (conocimiento profundo del misterio cristiano). El capítulo 5 trata del caso del incestuoso. Los recursos de los cristianos a los tribunales paganos de la ciudad y el exhibicionismo sexual tan ostentoso de los libertarios de Corinto ocupan el capítulo siguiente. En el capítulo 7 Pablo responde al dilema matrimonio-celibato y en 8, 1-11, 1 resuelve la cuestión de las carnes inmoladas a los dioses paganos que se vendían en el mercado público. Habla luego de la emancipación de las mujeres que participaban con la cabeza al descubierto

en las asambleas comunitarias (11, 2-16) y sobre las divisiones que se ponen de manifiesto en el momento de la celebración eucarística (11, 17-34). Responde más tarde sobre las experiencias carismáticas (capítulos 12-14) y en defensa de la esperanza cristiana en la resurrección de los muertos (capítulo 15). Finalmente, en el capítulo 16 señala el procedimiento que hay que seguir en la colecta, expone sus proyectos de viaje, recomienda a Timoteo a la benevolencia de los destinatarios y responde a su petición de seguir contando con Apolo en Corinto.

c) *Segunda Carta a los corintios*

En 1 Cor 16, 5-9 Pablo había comunicado a los creyentes de Corinto sus proyectos de viaje a la ciudad del istmo. De hecho, aunque variando en parte el itinerario (2 Cor 1, 15-16), visitó a dicha comunidad de nuevo, pero se trató de un encuentro penoso (1, 23-2, 1). Por eso regresó enseguida a Efeso sin efectuar la segunda visita prometida, por lo que los corintios se mostraron quejosos (1, 17). Entonces les escribió una carta «con gran aflicción y con el corazón angustiado, en medio de muchas lágrimas» (62, 4), confiándosela probablemente a Tito. Había ocurrido algo muy grave (2, 5-10 y 7, 11-12): su autoridad de apóstol había sido discutida públicamente por uno de sus oponentes.

La carta de las lágrimas, que no ha llegado hasta nosotros, y la misión de Tito tuvieron un éxito feliz. Su precioso colaborador regresó con buenas noticias: la comunidad había castigado al contestatario y se había manifestado favorable a Pablo. Era aquel finalmente un motivo de aliento para Pablo, que en Asia había corrido un grave peligro de muerte (1, 8-11) y que, mientras esperaba el regreso de Tito, primero en Tróade y luego en Macedonia, no gozaba de paz (2, 12-13 y 7, 5). Ahora puede alegrarse (7, 16) y elevar un cántico de alabanza a Dios, «fuente de todo consuelo» (1, 3-7).

Si es éste el trasfondo de la sección (1, 1-2, 13 + 7, 5-16), en las secciones 2, 14-7, 4 y 10, 1-13, 10, por el contrario, denuncia la presencia en Corinto de opositores que le hacían la competencia y de adversarios que habían logrado arrastrar tras de sí a los creyentes. De hecho, después de la primera carta a los Corintios tuvo lugar una grave crisis en la iglesia griega, provocada por la llegada de misioneros judeo-cristianos que habían suscitado la cuestión de la legitimidad apostólica de Pablo. Este debió enterarse directamente de ello en la visita intermedia y por medio de Tito, al que debió enviar varias veces a Corinto. De todas formas, reaccionó con decisión, escribiendo una apología articulada y profunda de su misión como apóstol de Cristo que

llevaba en la carne las huellas del Crucificado (2, 14-7, 4). Este escrito hace suponer que la situación de la iglesia corintia era seria, pero sin llegar a ser comprometida. En 10, 1-13, 10, por el contrario, se advierte una violencia inaudita. En Corinto la crisis debía haber alcanzado las cimas más altas. Pablo se ve obligado a reconquistar una comunidad que se había pasado al bando de los recién llegados, arrogantes y agresivos. Se deduce de aquí que 2, 14-7, 4 y 10, 1-13, 10 son dos conjuntos literarios distintos y separados en el tiempo.

Queda por discernir el transfondo histórico de los capítulos 8-9. En 1 Cor 16, 1-4 Pablo había dado algunas normas para la colecta de dinero en favor de los cristianos pobres de la iglesia jerosolimitana. Por el mismo pasaje sabemos que este mismo proyecto paulino se había extendido también a las comunidades gálatas. Sabemos que los corintios y todas las iglesias de Acaya abrazaron con entusiasmo la idea (2 Cor 9, 2). Tampoco las iglesias de Macedonia se hicieron de rogar dos veces: a pesar de la extrema pobreza que padecían, habían decidido contribuir con generosidad ejemplar (8, 1-5). Así pues, se encontraban comprometidas todas las comunidades paulinas. No obstante, la crisis de las relaciones con la iglesia corintia retrasó la realización del proyecto: los hechos no acababan de confirmar las hermosas palabras de los corintios y Pablo tuvo que estimular su caridad (8, 11). Tito, que había comenzado ya la colecta, fue enviado de nuevo a la capital de Acaya para llevar a término la empresa (8, 6) y para disipar las dudas sobre la coherencia del apóstol en la gestión de las sumas recogidas y por recoger (8, 20-21). Hay que notar finalmente que el capítulo 9 no constituye la continuación lógica del capítulo 8; en efecto, su comienzo parece introducir el tema, más bien que continuarlo: «A propósito de la colecta en favor de los consagrados...» (9, 1). No es atrevido entonces pensar que se trata de dos escritos enviados a destinatarios diversos.

Una vez aclarado el contexto histórico, se impone la exigencia de determinar la sucesión cronológica de estas secciones que eran originalmente otras tantas cartas. Parece que se puede fijar la serie siguiente: carta apologética apenas estallada la crisis (2, 14-7, 4); la carta polémica que es posible señalar en 10, 1-13, 10, durante el período más crítico de la contestación; la carta de reconciliación de 1, 1-2, 13 + 7, 15-16, una vez resuelta positivamente la crisis, debido entre otras cosas a los buenos oficios de Tito; en fecha posterior o simultánea a este último escrito, las dos cartas de recomendación de la colecta, una a la iglesia de Corinto (capítulo 8) y otra a las comunidades de Acaya (capítulo 9). Finalmente, un redactor tardío recogió y unificó todo este dossier epistolar de los años 54-55 en un solo escrito, que es precisamente nuestra segunda carta a los Corintios.

d) *A las iglesias de Galacia*

En esta carta encíclica, dirigida a las comunidades de la región gálata, en el centro de Anatolia, con las grandes ciudades de Ancyra, Tavio y Pessinunte, Pablo habla del pasado remoto de los neófitos que vivieron en el paganismo, recuerda su pasado próximo de paganos convertidos a Cristo por su predicación del evangelio y se muestra al corriente del giro que se está realizando en ellos bajo la presión de algunos nuevos predicadores llegados de fuera. Toda la historia de las iglesias gálatas se encierra en estas tres fases cronológicas.

¿Cómo, dónde, cuándo y por quiénes tuvo Pablo noticias del peligro que acechaba? No lo sabemos. Por el contrario, gracias a la carta conocemos perfectamente su reacción: se asombra de la rapidez del cambio que se está llevando a cabo (1, 6); teme que quede anulado todo el buen trabajo realizado (4, 11); pero no se desanima: a pesar de todo, sigue confiando en poder salvar de la apostasía a las comunidades gálatas (5, 10a); le gustaría estar presente en ellas y hablarles personalmente para ser así más eficaz en su obra de convencimiento (4, 20), pero tiene que contentarse con escribirles.

Como *terminus a quo* del escrito se puede indicar el concilio de Jerusalén del año 51 (o quizás del 52), mencionado en 2, 1-10, mientras que el *terminus ad quem* es la carta a los Romanos, dictada durante la última visita a la capital de Acaya, donde se desarrollan temas ya presentes en la carta a los Gálatas. Nos encontramos probablemente en Efeso en los años 52-54.

A diferencia de las otras cartas, Pablo se introduce aquí no con una acción de gracias ni con un canto de alabanza, sino con un apóstrofe (1, 6), reforzado con anatemas (1, 8 y 9). La primera parte del cuerpo epistolar es autobiográfica (1, 11-2, 21). En 3, 1-5, 12 es fácil distinguir una serie bien construida de trozos: apóstrofe caracterizado por incisivos interrogantes retóricos (3, 1-5); prueba escriturística centrada en Abrahán y en la ley del Sinaí (3, 6-29); repetición conclusiva de la argumentación anterior y aplicación exhortativa a los gálatas (4, 1-11); intermedio evocativo (4, 12-20); segunda demostración escriturística (4, 21-31); repetición conclusiva del tema de la libertad (5, 1-12). La tercera parte es parenética, formada por una serie de exhortaciones de forma estereotipada (5, 13-6, 10). El epílogo es autógrafo del apóstol (6, 11-18).

e) *A la comunidad de Filipos*

Los Hechos de los apóstoles (16, 11-40) nos hablan de la llegada de Pablo y de sus colaboradores Timoteo y Silas a la ciudad macedó-

nica y del nacimiento de la comunidad cristiana local en el año 49/50. La misma fuente histórica nos ha conservado también el nombre de una comerciante de púrpura, Lidia, que fue la primera en adherirse a la predicación evangélica y dio hospedaje a los misioneros. Pero éstos tuvieron que dejar pronto la ciudad, al verse blanco de una campaña denigrante y hostil. El mismo Pablo se refiere a ella escribiendo poco después a los cristianos de Tesalónica (2, 2).

La iglesia filipense, compuesta sobre todo por pagano-cristianos, se mantuvo siempre unida y fiel al apóstol. En particular, le envió varias veces ayudas económicas (4, 15-16; 2 Cor 11, 9); dio pruebas de gran generosidad en la colecta (2 Cor 8, 1-5); y cuando Pablo fue encarcelado, no sólo se apresuró a socorrerle con donativos (4, 10-20), sino que le mandó a Epafrodito para que le atendiese en todo y le aliviase la dureza de la prisión (2, 25-30). Pero no todo iba bien. La llamada a la concordia y a la humildad (2, 2 ss) y sobre todo la exhortación a Evodia y Síntique, dos mujeres de la comunidad, para que se pusieran de acuerdo (4, 2-3), demuestran que no faltaban las incomprensiones, las divisiones y las rupturas. Pero sobre todo era la acción solapada de algunos adversarios innominados lo que más le preocupaba a Pablo (cf. capítulo 3).

En una lectura atenta se advierte en dos puntos del escrito (3, 2 y 4, 10) una evidente solución de continuidad respecto a lo que precede. La violenta denuncia de los adversarios del capítulo 3 no tiene precedentes ni preparación alguna en los capítulos 1-2. Además, el trozo 4, 10-20 desarrolla el motivo de la acción de gracias a los filipenses por su preciosa ayuda y se introduce de manera forzada tras el voto final de 4, 9. Todo esto hacer creer que se reunieron tres cartas distintas: la carta de acción de gracias (4, 10-20), escrita en Efeso al comienzo de su prisión, probablemente en el año 54; la carta por excelencia desde la cárcel (1, 1-3, 1a + 4, 2-9.21-23), que hay que atribuir a una etapa avanzada de la prisión en Efeso; finalmente, la carta polémica (3, 1b-4, 1), posterior a la liberación de la cárcel, en el año 55; en efecto, se supone que sólo entonces Pablo tuvo conocimiento de la infiltración en la comunidad macedónica de misioneros judeo-cristianos antagonistas.

f) *Al queridísimo Filemón*

En el centro de esta carta está el problema de Onésimo, esclavo que había huido de su amo y que se había refugiado junto a Pablo en busca de protección. Las fugas de esclavos estaban entonces a la orden del día. Sabemos que a los fugitivos no les quedaban muchas

posibilidades de éxito: la vuelta a la patria era difícil, perderse en medio de las grandes ciudades y vivir del robo o del cuento suponía riesgos muy elevados, trabajar como jornaleros en el campo —opción practicable— exponía al peligro del reconocimiento o de la denuncia; finalmente estaba la solución de buscar asilo en determinados santuarios y de ponerse al servicio temporal de la divinidad que allí se veneraba, esperando entretanto el rescate. Sabemos que en Efeso, por ejemplo, el gran templo dedicado a Artemis practicaba entonces el derecho de asilo. Pero Onésimo no escogió ninguna de estas escapatorias, sino que se dirigió a Pablo. No sabemos por qué y cómo llegó a la cárcel del apóstol; quizás había oído hablar de él en la casa de su patrono Filemón, que mantenía estrechas relaciones con él. El hecho es que el encuentro con Pablo fue la ocasión propicia para escuchar su palabra y convertirse a la fe cristiana (v. 10). Estamos probablemente en Efeso el año 54.

Devolviendo a Onésimo a casa de su amo, Pablo le entrega una carta de recomendación (v. 12), para que Filemón lo acoja, «no ya como esclavo, sino como a uno que es más que esclavo, es decir, un hermano queridísimo» (v. 16). El apóstol reconoce de este modo la ordenación jurídica y social de la esclavitud, pero al mismo tiempo intercede por el fugitivo, siguiendo por otra parte una práctica que encuentra también ejemplos en el mundo greco-romano; nos consta efectivamente de una intervención análoga de Plinio el Joven ante su amigo Sabiniano en tiempos del emperador Trajano (98-117 d.C.)[35].

Conocemos al destinatario sólo a partir de esta carta. De nombre Filemón, debía de ser una persona acomodada, puesto que tenía a su servicio al menos un esclavo, o sea, a Onésimo, y sobre todo porque estaba en disposición de albergar a la comunidad local (v. 2). Con toda

35. He aquí el texto del epistolarista romano: «C. Plinio a su querido Sabiniano, salud. Tu liberto, contra el que te reconoces furioso, ha venido a mí y postrándose a mis pies, como lo habría hecho a los tuyos, no quiere dejarlos. Ha llorado largamente, ha suplicado largamente y también largamente ha guardado silencio; en una palabra, lo creo arrepentido, ya que sabe que se ha equivocado. Sé que estás enfadado y sé que tienes razón en tu enfado; pero la mansedumbre es sobre todo meritoria cuando más justos son los motivos de cólera. Tú amaste a este hombre y espero que lo seguirás amando; entretando, es suficiente con que te dejes suplicar. Podrás de nuevo enfadarte, si vale la pena, puesto que después de haberte dejado suplicar serás más excusable. Concede algo a su juventud, algo a sus lágrimas, algo a su bondad natural. Deja de atormentarlo y de atormentarte a ti también; en efecto, te atormentas cuando, siendo tan manso, te aíras. Temo que te parezca que, en vez de suplicar, exijo al juntar mis súplicas a las suyas; pero las añadiré con tanta mayor abundancia y largueza cuanto más severa y vivamente le he corregido, amenazándole sin fingimientos que no volveré a interceder más en su favor. Esto vale para él, a quien había que asustar, pero no para ti, porque quizás tenga que seguir suplicándote e impetrándote; pero se trata siempre de una súplica que convenga que yo haga y que tú escuches. ¡Cuídate!» (*Epist.* 9, 21). Traducción de O. Kuss, *Paolo,* Cinisello Balsamo (Milano) 1974, 269.

probabilidad había sido convertido por Pablo (v. 19). Se supone que vivía en Colosos, en el valle del Lico.

A pesar de ir dirigida a un individuo, la carta no puede decirse que sea privada. A los ojos de Pablo el problema de Onésimo tiene una repercusión eclesial; por eso co-destinataria del escrito es la comunidad local. Onésimo tendrá que ser acogido fraternalmente no sólo por Filemón, su amo, sino también por la comunidad cristiana de la ciudad. Es un hermano confiado a la acogida de los demás hermanos en la fe. Por otra parte, tampoco el que escribe la carta interviene como simple amigo; el que escribe es «el prisionero de Cristo Jesús» (vv. 1 y 9), investido de la autoridad apostólica (v. 8), que confía en la obediencia de Filemón (v. 21). En una palabra, esta breve nota es una carta apostólica, ni más ni menos que las demás.

g) *A la iglesia de Roma*

La importancia de esta epístola paulina es simplemente excepcional. Se le debe reconocer, en primer lugar, una primacía segura dentro del epistolario del apóstol; efectivamente, se trata del escrito más largo, del mejor estructurado, con una inigualable riqueza y profundidad teológica. Además, en el plano histórico, no es difícil constatar su vasta y penetrante influencia. En la antigüedad cristiana podemos citar a Marción y a san Agustín; el primero encontró en ella motivos para su concepción de un cristianismo desvinculado de la herencia veterotestamentaria y judía; el segundo se inspiró en ella de forma decisiva en la polémica antipelagiana. Posteriormente, la Reforma protestante la convirtió en un texto sagrado por excelencia. De hecho, el camino del protestantismo ha estado marcado indeleblemente por los comentarios de Lutero, de Calvino y de Melanchton. En los tiempos modernos hemos de recordar la obra de K. Barth; su «traducción radical» representó en 1919 un giro histórico en la teología protestante alemana, poniendo término a la orientación liberal e inaugurando la dialéctica. Finalmente, el renovado diálogo ecuménico de nuestros días la ve de nuevo en el centro de la atención. Pero se la mira ya no como a un texto que divida a las confesiones cristianas —tal como había sido en el siglo XVI—, sino como a la palabra capaz de unir a los creyentes en Cristo. Puede interpretarse como un signo de los tiempos el hecho de que en 1965 la traducción ecuménica de la biblia en lengua francesa (TOB) haya comenzado sus trabajos precisamente con la carta a los Romanos.

Escrita en Corinto, antes de su último viaje a Jerusalén, es decir en el año 55, la carta tiene como transfondo histórico la coyuntura

misionera particular en la que Pablo llegó a encontrarse a finales de su evangelización en oriente. Preocupado por su próxima confrontación con los dirigentes de la iglesia jerosolimitana, se preparaba a defender allí la verdad de su evangelio y la legitimidad de sus iglesias de pagano-cristianos para participar con pleno derecho y en situación de paridad con las iglesias judeo-cristianas, en la única y universal iglesia de Cristo. Esto se refleja sobre todo en los capítulos 1-11, exposición puntual de su mensaje y demostración —por los libros sagrados y por la dialéctica teológica a su alcance— del punto crucial de su evangelio: los judíos y los paganos tienen igualmente necesidad de la salvación de Cristo y participan de ella del mismo modo por la fe. Por el contrario, la parte exhortativa de la epístola (capítulos 12-15), a pesar de los motivos parenéticos estereotipados, demuestra que conocía bastante bien la situación eclesial de los destinatarios y la tiene debidamente en cuenta.

La articulación de la carta parece indiscutible sólo en sus líneas generales: introducida por el saludo (1, 1-7), por un proemio de acción de gracias (1, 8-15) y por la enunciación del tema general (1, 16-17), presenta un cuerpo dividido claramente en dos partes. La primera, de orientación dogmática (1, 18-11, 35) desarrolla en etapas sucesivas su teología de la salvación: revelación de la «justicia» de Dios (1, 18-4, 25), vida nueva de los justificados por la fe (capítulos 5-8), el problema teológico del pueblo hebreo (capítulos 9-11). La segunda parte (12, 1-15, 13) es exhortativa.

4. *Formación del «Corpus paulinum»* [36]

Las iglesias destinatarias conservaron celosamente las cartas del apóstol. Todavía alrededor del año 200 Tertuliano afirma que en las iglesias de Corinto, Filipos, Efeso y Roma se veneraban las cartas originales de Pablo: «... recorrí las iglesias apostólicas en donde las cátedras mismas de los apóstoles ocupan todavía su puesto, en donde se leen sus cartas auténticas que ponen ante los ojos la figura de cada uno de ellos. Si estás cerca de Acaya, tienes a Corinto; si no estás lejos de Macedonia, tienes a Filipos; si puedes ir a Asia, tienes a Efeso; si vives en Italia, tienes a Roma» [37]. Además, por la carta pseudoepigráfica a los Colosenses, sabemos que las comunidades paulinas se in-

36. Cf., en general, R. M. Grant, *La formazione del Nuovo Testamento,* Brescia 1973 y K. Aland, *Das Neue Testament in der frühen Kirche,* en *Neutestamentliche Entwürfe,* München 1979, 9-25.
37. Tertuliano, *De praescriptione haereticorum* 36, 1-2.

tercambiaban los escritos del apóstol: «Y cuando hayáis leído vosotros esta carta, haced que se lea también en la iglesia de los laodicenses y leed también vosotros la que se envió a Laodicea» (4, 16). Alrededor del año 130 la segunda carta de Pedro atestigua la divulgación de un número sin precisar de cartas paulinas, a las que atribuye un gran valor: fruto de la inspiración divina, lo mismo que las sagradas escrituras del pueblo israelita que hizo suyas el cristianismo, necesitan ser correctamente interpretadas para que sus lectores no se vean reducidos a error: «La magnanimidad de nuestro Señor consideradla como nuestra salvación, como os escribió nuestro querido hermano Pablo con el saber que Dios le dio. En todas sus cartas habla de esto; es verdad que hay en ellas pasajes difíciles, que esos ignorantes e inestables tergiversan, como hacen con las demás Escrituras, para su propia ruina» (3, 15-16).

Tenemos testimonios concretos de la formación del *corpus paulinum* a partir del siglo II. En primer lugar, el célebre hereje Marción en Roma, adonde había llegado desde sus tierras del Ponto, hizo por el año 150 un catálogo propio de sagradas escrituras, enumerando entre los escritos cristianos diez cartas de Pablo: Gálatas, 1-2 Corintios, Romanos, 1-2 Tesalonicenses, Efesios, Colosenses, Filemón y Filipenses [38]. También el papiro 46, de alrededor del año 200, recoge diez cartas paulinas por este orden: Romanos, Hebreos, 1-2 Corintios, Efesios, Gálatas, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses. Además, el fragmento muratoriano, escrito en latín vulgar, descubierto por A. Muratori en la biblioteca Ambrosiana de Milán y publicado por él en el año 1740, que se remonta probablemente a finales del siglo II, cataloga entre las sagradas escrituras cristianas trece cartas de Pablo (falta solamente la carta a los Hebreos). En concreto, menciona en primer lugar las cartas a las siete iglesias: «... *ad corinthios prima ad ephesios secunda ad philippinsis tertia ad colosensis quarta ad calatas quinta ad tensaolenecinsis sexta ad romanos septima*». Indica luego que hay dos cartas a los corintios y otras dos a los tesalonicenses. Finalmente añade: «*Uerum ad Filemonem una et ad Titum una et ad Tymotheum duas*» [39]. La existencia de una colección de diez cartas, escritas a las siete iglesias de Galacia, Corinto, Roma, Tesalónica, Efeso, Colosos y Filipos (por este orden), se deduce igualmente de los prólogos en lengua latina puestos al comienzo de los escritos paulinos y atestiguados, por primera vez, por Mario Victorino en sus comentarios al epistolario de Pablo (355-366). Efectivamente, una investigación

38. Cf. el testimonio de Epifanio, *Panarion* 42, 9, 3-4.
39. Cf. Tregelles S. Pr., *Canon Muratorianus. The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament,* Oxford 1867.

esmerada[40] ha demostrado que sólo siete de ellos, los más breves, que introducen las cartas a las siete iglesias, son originales y se remontan probablemente a un texto griego de la segunda mitad del siglo II. Se discute si son de origen marcionita u ortodoxo. De todas maneras, tenían que constituir el prefacio a una colección de diez cartas paulinas, las mismas del canon de Marción. Traducidos al latín en el siglo III y completados al mismo tiempo con los prólogos a las otras cartas paulinas, sirvieron para introducir cada una de las cartas de una colección de 13 (o 14) unidades.

Por el contrario, se navega por el mar de las hipótesis cuando se trata de reconstruir los primeros pasos de la historia del *corpus paulinum*[41] ¿Existía ya a finales del siglo I o a comienzos del II un *corpus* primitivo de algunas pocas cartas? ¿qué iglesia promovió esta colección, Corinto o Efeso? ¿con qué finalidad se empezaron a recoger los escritos de Pablo: polémica antignóstica, simple conservación de la herencia espiritual del apóstol, interés catequístico? Son interrogantes que todavía buscan una respuesta segura.

Es cierto desde luego que, al morir Pablo, fueron sus discípulos y colaboradores los que conservaron religiosamente su recuerdo y guardaron con cuidado sus escritos. En una palabra, Pablo hizo escuela, como muestra el nacimiento de nueve cartas divulgadas con su nombre y la atribución al apóstol de la carta a los Hebreos, originalmente anónima. Los diversos catálogos del siglo II atestiguan además que no se establecía ninguna distinción entre cartas auténticas y cartas pseudoepigráficas. El *corpus* paulino que, junto con los evangelios, se impuso primeramente a toda la cristiandad como colección de libros sagrados, unió desde el comienzo la enseñanza del apóstol a la doctrina de su escuela, primer eslabón de una cadena plurisecular. Tan sólo la moderna investigación histórica ha sabido distinguir allí entre los escritos auténticos del apóstol y las cartas de sus discípulos, que continuaron su obra no sin adaptaciones, correcciones y hasta verdaderas censuras.

Pero ¿en qué estado ha llegado a nosotros el texto de las cartas paulinas? Perdidos irremediablemente los autógrafos, estamos en posesión de numerosísimas copias manuscritas: cerca de 5000 ejemplares, un material excepcionalmente rico[42]. Como es natural, su valor

40. Cf. N. A. Dahl, *The Origin of the Earliest Prologues to the Pauline Letters:* Semeia 12 (1978) 233-277.

41. Cf. K. Aland, *Die Entstehung des Corpus Paulinum,* en *Neutestamentliche Entwürfe,* München 1979, 302-350 (amplia panorámica de la cuestión) y A. Sand, *Ueberlieferung und Sammlung der Paulusbriefe,* en K. Kertelge (ed.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften,* Freiburg 1981, 11-24.

42. Cf. S. Giversen, *The Pauline Epistles on Papyrus,* en S. Pedersen (ed.), *Die paulinische Literatur und Theologie,* Göttingen 1980, 201-212.

es proporcionado a su antigüedad; los más antiguos son diez papiros del siglo III, fragmentarios, que preceden al nacimiento de los primeros códices unciales completos, el Sinaítico y el Vaticano del siglo IV. Absolutamente hablando, el manuscrito más antiguo y de mayor precio es el papiro 46, de la colección Chester Beatty, casi completo, que es posible fechar alrededor del año 200.

La investigación histórica ha estudiado a fondo el origen, el valor, las variantes, los numerosos errores de transcripción, la clasificación en familias de estos manuscritos. El resultado ha sido la publicación de eruditas ediciones críticas del epistolario paulino y de los demás escritos sagrados de los orígenes cristianos, que nos ofrecen un texto reconstruido científicamente sobre la base de los manuscritos existentes. Es clásica la *editio major* de B. F. Wescott-F. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek* (Cambridge-London 1881). En formato manual se impone la cita de la edición tan conocida de E. Nestle, que nació en 1898 y ha sido últimamente puesta al día por K. Aland: *Novum Testamentum graece* (Stuttgart ²⁶1979). Es muy práctica la *editio minor* dirigida por K. Aland-M. Black-C. M. Martini-B. M. Metzger-A. Wikgren, *The Greek New Testament* (United Bible Societies ³1975), que señala las variantes textuales más importantes, señalando su diverso grado de probabilidad, y que nosotros hemos seguido en la traducción del texto paulino [43]. Pero después de un siglo de la empresa de Wescott-Hort se advierte hoy la exigencia de una nueva gran edición crítica de los escritos del nuevo testamento y también, por consiguiente, de las cartas de Pablo.

43. Un instrumento útil para ello es el volumen de B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London-New York, 1975.

13

EL PRIMER TEOLOGO CRISTIANO

Creemos que es posible aceptar la definición de W. Wrede: Pablo fue el primer teólogo cristiano y el creador de la teología cristiana [1]. En efecto, él supo elaborar categorías de pensamiento de gran expresividad y de profunda penetración de la fe cristiana, como gracia, amor, fe, esperanza, justificación, reconciliación, liberación y libertad, paz, salvación, vida y muerte, gloria, pecado, redención, sabiduría, cruz, iglesia, comunión, evangelización, servicio, apóstol, carisma, misterio, revelación y, en el terreno antropológico, «carne», «cuerpo», «espíritu». No es que haya creado estos conceptos de la nada, ya que de ordinario todos ellos estaban ya presentes en la tradición bíblica, judía y cristiano-primitiva, pero él los cargó de una densidad de significado desconocida hasta entonces.

Así pues, un teólogo, pero no sistemático. Dice muy bien Schoeps: «No fue un profesor de teología» [2]. Efectivamente, no se centró en un intento de visión global y unitaria; no quiso construir una *summa theologica* ni siquiera en la carta a los Romanos, a pesar de que es la presentación más sistemática de su evangelio. Se ocupó de situaciones concretas de sus iglesias e intentó resolver de manera teológicamente fundada problemas particulares de fe y de vida cristiana que se imponían progresivamente a sus interlocutores y a él mismo. En una palabra, su teología podría decirse que era una teología aplicada [3]. Del mismo modo tiene razón Dibelius cuando afirma que el suyo era un pensamiento de ocasión [4].

Por otra parte no nos encontramos ante capítulos inconexos o ante ensayos teológicos; él se mantiene fiel a unos cuantos puntos esen-

1. W. Wrede, *Paulus,* en *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung,* Darmstadt 1969, 94-95.
2. H. J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte,* Tübingen 1959, 1.
3. G. Eichholz, *El evangelio de Pablo. Esbozo de la teología paulina,* Salamanca 1977, 18 ss.
4. M. Dibelius-W. G. Kümmel, *Paulus,* Berlin 1951, 37.

ciales de referencia y de inspiración que confieren a sus cartas una unidad substancial de pensamiento. En un amplio y profundo estudio E. P. Sanders ha podido demostrar que la falta de sistematicidad no le impidió a Pablo ser coherente [5]. En sus escritos no se advierten propias y verdaderas contradicciones. Es verdad que algunas de sus afirmaciones parecen forzadas y otras demasiado sumarias; pero en la valoración total no hemos de olvidar el clima polémico en que tuvo que expresarse. Hay que añadir que fue el primero en adentrarse por senderos inexplorados. Hay que reconocer que la claridad no es su carisma, pero no podemos menos de admitir en él el mérito de la novedad y de la densidad [6].

Si el hombre Pablo y su actividad misionera y pastoral no pueden arrinconarse en el ámbito de lo anodino y de lo insignificante, parece obligado admitir que es sobre todo por su pensamiento teológico por lo que él se coloca en la historia humana como presencia viva y a veces decisiva de grandes movimientos cristianos. Por esto, prescindiendo de su evidente unilateralismo, es válida la afirmación de Bultmann, según el cual la importancia de Pablo para la historia del mundo radica en el hecho de que fue teólogo [7].

Por nuestra parte, renunciamos a propósito al intento de presentar una síntesis de su teología, expuesta al peligro de imponerle un marco unitario y armónico que no existe en sus cartas. Creemos preferible seguir la línea cronológica de su pensamiento, que fue madurando al contacto con los problemas que se iban imponiendo paulatinamente a su atención [8].

1. *La espera activa y vigilante* [9]

El primer centro de interés de la reflexión teológica de Pablo fue el destino último de los creyentes. En realidad, se vio motivado para

5. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion,* London 1977, 433.
6. O. Kuss, *Paolo. La funzione dell'Apostolo nello sviluppo teologico della Chiesa primitiva,* Cinisello Balsamo (Milano) 1974, 341.
7. R. Bultmann, *Zur Geschichte der Paulus-Forschung,* en *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung,* Darmstadt 1969, 337.
8. Indicamos las siguientes teologías paulinas: R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento,* Sígueme, Salamanca [2]1987, 239-511; L. Cerfaux, *El cristiano en San Pablo, La Iglesia en san Pablo, Jesucristo en san Pablo,* DDB, Bilbao 1964, 1965, [4]1967; H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento,* Brescia 1972; G. Eichholz, *El evangelio de Pablo. Esbozo de la teología paulina,* Salamanca 1977; W. G. Kümmel, *La teologia del Nuovo Testamento; Gesù - Paolo - Giovanni,* Brescia 1976, 171-327.
9. Cf. G. Barbaglio, *La speranza cristiana secondo s. Paolo:* Vita e Pensiero 52 (1972) 33-49; Id. *L'escatologia di Paolo,* en *Le lettere di Paolo* II, Roma 1980, 608-616.

ello en el año 49/50 por las preguntas de la iglesia de Tesalónica (1 Tes 4, 13-18) [10]. Hay que suponer que durante la evangelización de la ciudad había hablado ya de la resurrección de los muertos, habiendo centrado la esperanza cristiana en la próxima llegada de Cristo (1, 10) y en el consiguiente «rapto» de los creyentes de esta tierra al reino de su Señor (4, 17). De aquí la oscuridad más completa en la mente de los tesalonicenses sobre el futuro de los hermanos que habían muerto después de su marcha repentina. ¿Qué habría ocurrido con ellos? Al no estar vivos, no tenían posibilidad de participar en la venida gloriosa de Jesús, que habría de cerrar las puertas de la historia llevándose consigo a los creyentes. Pero el problema no se limitaba al destino de los otros; ¿cómo no pensar que antes de la venida final de Jesucristo la muerte podía hacer nuevas víctimas? Así pues también los vivos estaban en discusión.

La toma de posición de Pablo intenta expresamente dar aliento a sus lectores, pero no puede ciertamente eludir la obligación que tiene de iluminar las mentes antes aun de confortar los ánimos. Tomando como punto de partida y como base de razonamiento la fe en Jesús muerto y resucitado, deduce que Dios no dejará caer en el vacío y en las tinieblas a los creyentes difuntos, sino que los conducirá a su reino por medio de Cristo. En otras palabras, lo mismo que el Padre celestial resucitó a una vida nueva al crucificado, lo mismo hará con todos los que hayan estado unidos a su hijo con la fe. Dios no puede desdecirse, fiel a la lógica de su acción creadora de vida en donde reina la muerte.

Con ello está dicho lo esencial: la fe en Jesucristo muerto y resucitado establece una sólida esperanza en el destino último de vida de los creyentes. Pero Pablo sigue aclarando las cosas y distinguiendo dos categorías de personas: «Nosotros, los vivos, los que sobrevivamos hasta la llegada del Señor» y «los que se han dormido en la muerte». Nótese que él está convencido de estar entre los que sigan con vida el día último, esperado para un breve plazo. Entonces dice: cuando venga Cristo, en primer lugar resucitarán los creyentes que hayan muerto; luego, los resucitados y los vivos, «arrebatados» al encuentro con el Señor, estarán siempre con él. Como se ve, la resurrección se exige para hacer posible también a los muertos el «rapto» a los cielos. En realidad, lo esencial para la esperanza cristiana es precisamente esta

10. Cf. F. Laub, *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike,* Regensburg 1973, 120-136, y sobre todo W. Marxsen, *Auslegung von 1 Thess 4, 13-18:* ZTK 66 (1969) 22-37.

«ascensión» celestial y la consiguiente comunión indefectible y beatificante con Cristo.

Por otra parte, la persuasión de un final próximo de la historia, común entonces a todo el cristianismo, imponía a los creyentes una espiritualidad de espera. Al caer toda la tensión espiritual en el futuro próximo, el presente acababa siendo tan sólo el día de la víspera. Por eso la experiencia cristiana se resumía en la vigilancia: estar dispuestos y preparados para el encuentro decisivo con el Señor (1 Tes 5, 1-11).

A su vez, en la primera mitad de los años 50, en la iglesia corintia se manifestó una tendencia ideológica que negaba la resurrección futura de los creyentes (1 Cor 15) [11]. Evidentemente, a diferencia de lo que había ocurrido durante su estancia en Tesalónica, Pablo debió acentuar en Corinto este contenido de la esperanza cristiana, provocando una reacción contraria. Gran parte de la cultura griega de cuño dualista y espiritualista no podía aceptar la perspectiva paulina de origen antropológico típicamente judío. Pero, más aún, los cristianos de Corinto estaban convencidos de que poseían ya en el presente la salvación. La experiencia exultante de los carismas más espectaculares y la unión mística con Cristo resucitado y glorioso en los sacramentos del bautismo y de la eucaristía ¿no habían quizás liberado ya su yo interior de la opacidad de la materia, de las contradicciones de la historia y de la alienación del mundo? Así pues, nada realmente nuevo podía venir del futuro; la muerte no haría otra cosa más que hacer caer el sutil diafragma que todavía ligaba sus bellas almas a la tierra, abriéndoles la entrada al mundo de los espíritus purísimos.

Debidamente informado, Pablo reacciona desde Efeso con energía, denunciando el espiritualismo dualista de los corintios como antitético a la fe cristiana. En concreto se refiere una vez más a Jesús que, en su destino de resucitado del reino de los muertos, prefigura la suerte de los creyentes. Lo que pasó con él, pasará con nosotros —dice el apóstol—, más aún, también nosotros experimentaremos la resurrección gracias a él. En efecto, él resucitó como la primicia y el anticipo de una nueva humanidad totalmente redimida. Negar la resurrección de los creyentes equivale a negar su resurrección, vaciando así de todo significado positivo la fe cristiana.

Pero Pablo no ignora que en Corinto está en juego una precisa concepción del hombre. ¿Este es esencialmente un yo interior y espiritual, ligado sólo accidentalmente al mundo y a la historia y anhelan-

11. J.D. Doughty, *The Presence and Future of Salvation in Corinth:* ZNW 66 (1975) 61-90; F. Mussner, *"Schichten" in der paulinischen Theologie, dargetan an die I Kor 15:* BZ 9 (1965) 59-70; J. H. Wilson, *The Corinthians who say there is no Resurrection of the Dead:* ZNW 59 (1968) 90-107.

do un estado de transparencia espiritual, o bien es una unidad psicofísica inseparable, un ser-en-el-mundo? En el primer caso la salvación consistirá en liberarse del cuerpo y del mundo, mientras que en el segundo será una liberación de todo el hombre, incluso de su dimensión corpórea, así como de una redención del mundo de toda alienación. Pues bien, responde el apóstol, Cristo resucitado es el primer ciudadano y al mismo tiempo el artífice de una nueva humanidad. Creer en él quiere decir esperar en ese proceso que libera los cuerpos, no de los cuerpos, y que redime al mundo, no del mundo. Pero al presente la salvación está sólo en sus comienzos. Cristo tiene que vencer todavía al último enemigo del hombre, que es la muerte, y derrotar definitivamente a las fuerzas del mal que siguen actuando en la historia, condición necesaria para realizar su reino y por tanto el del Padre.

Este amplio horizonte de la esperanza cristiana se verá posteriormente empleado en la carta a los Romanos, en donde Pablo vinculará expresamente la redención final de la corporeidad humana de los hijos de Dios a la emancipación del mundo creado: «De hecho, la creación otea impaciente aguardando a que se revele lo que es ser hijos de Dios; porque, aun sometida al fracaso... esta misma creación abriga una esperanza: que se verá liberada de la esclavitud a la decadencia, para alcanzar la libertad y la gloria de los hijos de Dios. Sabemos bien que hasta el presente la creación entera sigue lanzando un gemido universal con los dolores de su parto. Más aún: incluso nosotros, que poseemos el Espíritu como primicia, gemimos en lo íntimo a la espera de la plena condición de hijos, del rescate de nuestro ser, pues con esta esperanza nos salvaron» (8, 19-23).

Un tercer momento significativo de la reflexión escatológica de Pablo es el que provocaron sus experiencias personales. En la provincia romana de Asia, probablemente en Efeso, a mediados de los años 50, estuvo a punto de sucumbir ante un peligro mortal que no acabamos de saber de qué se trataba (2 Cor 1, 3-11). Probablemente se trata del encarcelamiento y del proceso que se mencionan en la carta a los Filipenses, en los que confiesa a sus queridísimos creyentes de Filipos que estuvo esperando una sentencia que podría ser incluso de pena capital (Flp 1, 12 ss). Abandonando la certeza de estar entre los vivos en la próxima venida gloriosa de Cristo y de pasar directamente al reino celestial [12], por primera vez tiene en cuenta su propia muerte: ¿qué es lo que le espera más allá de los confines de la vida terrena? ¿tendrá que aguardar al último día para resucitar y salir al encuentro de Cristo?

12. Véase, sin embargo, Rom 13, 11: «Ya es hora de levantarse del sueño, pues ahora la salvación está más cerca que cuando comenzamos a creer».

Escribiendo a los corintios y usando un lenguaje inusitado, dice que está seguro de recibir una nueva existencia creada por Dios y caracterizada por una comunión vital con Cristo: «Es que sabemos que, si nuestro albergue terrestre, esta tienda de campaña, se derrumba, tenemos un edificio que viene de Dios, un albergue eterno en el cielo no construido por hombres (...) A pesar de todo, estamos animosos, aunque preferiríamos el destierro lejos del cuerpo y vivir con el Señor» (2 Cor 5, 1 y 8). El texto es muy discutido: ¿Pablo piensa en una existencia bienaventurada de alma separada, o bien la «emigración del cuerpo» de que habla significa la pérdida en la muerte de la corporeidad terrena para asumir una existencia corpórea nueva y transfigurada? [13]. Parece más probable que él contase con la explosión de la vida de Cristo glorioso en su persona concreta en contra y más allá de la muerte, sin ninguna separación dualista de alma y cuerpo. Véase, por ejemplo, 2 Cor 4, 10-11, donde afirma que lleva continuamente en su cuerpo la muerte de Jesús, para que la vida de Jesús se haga manifiesta *en su cuerpo, es decir en su existencia mortal.* Esta existencia mortal es la que perderá al morir, pero no su corporeidad esencial, lugar de la manifestación de la vida de Cristo. Otro punto discutido: ¿se refiere al destino inmediatamente después de la muerte, como parece más probable, o bien al último día? De todas formas, le resultaba difícil conciliar la comunión con Cristo de su persona, no de su alma separada, inmediatamente después de la muerte y la perspectiva apocalíptica de la resurrección final realizada por la venida gloriosa del Señor.

En Flp 1, 23 dice además que no le asusta la perspectiva de una muerte violenta, y confiesa incluso que está deseando «desplegar las velas para estar con Cristo». De todas formas está seguro de que Cristo será glorificado públicamente en su existencia corporal tanto en la vida como en la muerte (Flp 1, 20). Parece referirse a su destino de comunión con el Señor inmediatamente después de la muerte. Pero en otro pasaje de la misma carta el horizonte de la esperanza vuelve a ser el del último día: «Nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde aguardamos como salvador al Señor Jesucristo; él transformará la bajeza de nuestro ser reproduciendo en nosotros el esplendor del suyo, con esa energía que le permite incluso someterse el universo» (3, 20-21) [14].

13. Cf. R. Bultmann, *Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes,* en *Exegetica,* Tübingen 1967, 298-306; R. Penna, *Sofferenze apostoliche: antropologia ed escatologia in 2 Cor 4, 7-5, 10,* en *Parola e Spirito* (Studi in onore di S. Cipriano) I, Brescia 1983, 401-431 (con rica bibliografía).

14. Cf. G. Baumbach, *Die Zukunfterwartung nach den Philipperbrief,* en *Die Kirche des Anfangs* (Fs. H. Schürmann), Leipzig 1977, 435-457; J. Gnilka, *Syn Christôi einai,* en *La lettera ai Filippesi,* Brescia 1972, 151-176.

Si no logró armonizar el destino del individuo inmediatamente después de la muerte con el destino final de la humanidad ligado a la venida gloriosa de Cristo, es verdad que a través de unas variantes significativas de lenguaje («rapto», resurrección, transfiguración, metamorfosis, glorificación, comunión con Cristo), aparece constante su esperanza en la vida nueva de los creyentes que transforma a todo el hombre, y en la creación de una nueva humanidad y de un mundo nuevo habitado por los hijos de Dios.

Todavía aparece más importante la dinámica de su reflexión teológica que deduce esta esperanza tan intensa de la fe en Cristo resucitado. El triunfo de la vida en la persona del Crucificado, triunfo realizado y creído, es una promesa de que el Dios que resucitó a Cristo llamará a una vida nueva a todos los que hayan sido solidarios con Jesús en la fe. Igualmente es el señorío del Resucitado el que lo lleva a esperar en un mundo en donde las fuerzas contrarias del mal y de la deshumanización serán definitivamente vencidas por completo; ¡va en ello el reino de Jesús!.

Así pues, se trata de una esperanza totalmente transcendente, hecha de confianza en el Dios de Jesucristo «que da la vida a los muertos y llama a la existencia a lo inexistente» (Rom 4, 17) y caracterizada por la espera en el prodigio supremo de la vida victoriosa sobre la muerte, el último enemigo del hombre capaz de aniquilar todo optimismo basado en la evolución positiva de las cosas y en el curso inmanente de la historia.

¿Hay que deducir de todo esto que Pablo se refugió en una esperanza pasiva, hecha de una perezosa expectación, que aliena de las responsabilidades históricas y vacía al presente de toda anticipación real de la novedad futura, en la que todo se deja para el último día y el hoy se limita a ser la otra cara de la medalla? Ya la carta a los Tesalonicenses desmiente esta interpretación, aun cuando la mirada está totalmente centrada en la próxima venida del Señor. Efectivamente, esa espera se define en términos activos y comprometedores: «Todos vivís en la luz y en pleno día. No pertenecemos a la noche ni a las tinieblas; por eso no durmamos como los demás, estemos despiertos y despejados (...); nosotros, que pertenecemos al día, estemos despejados y armados: la fe y el amor mutuo sean nuestra coraza; la esperanza de la salvación, nuestro casco» (5, 5-6.8). El capítulo 15 de la primera carta a los Corintios, además, es la conclusión de un escrito dedicado todo él a la experiencia histórica de los creyentes: experiencia de activa solidaridad de grupo, de participación en la vida cívica, de actuación de elevados códigos morales de vida, de obediencia a Cristo y de emancipación existencial de toda sumisión al amo. El mismo Pablo, que espera estar para siempre con su Señor más allá de la muerte,

es un ejemplo claro de actividad y de entrega, lejos de toda tentación de cobardía. Resulta sobre todo elocuente el texto de Rom 8, 18-25, donde habla de la redención de la humanidad y del mundo como de un proceso ya iniciado: los dolores de parto del nuevo mundo de los hijos de Dios están ya presentes en las peripecias laboriosas de nuestra historia.

Hay que cargar en su cuenta, pero no sólo suya, sino de todos los autores cristianos de los primeros tiempos, la falta de interés total que demuestran por el cambio estructural de la sociedad, como se deduce paradigmáticamente de su solución al problema de los esclavos (1 Cor 7, 17-24 y Flm) y a la coexistencia problemática de ricos y de pobres en la misma comunidad (1 Cor 11, 17 ss). A su juicio, el lugar de la actual novedad cristiana es la esfera de lo personal y el ámbito comunitario de las pequeñas comunidades eclesiales, mientras que el gran mundo sigue siendo el destinatario de la misión evangelizadora. A las comunidades cristianas, caracterizadas por el amor práctico y la solidaridad fraternal, les asigna el papel profético de prefigurar a la nueva humanidad y al mundo nuevo. Podemos también señalar las causas de esta perspectiva estrecha: el convencimiento engañoso del próximo final de la historia que quedará cerrada por la venida de Cristo glorioso, y sobre todo el pesimismo radical sobre la capacidad de los hombres para guiar sus propios pasos, como consecuencia del dogma de que la salvación tiene a Cristo y a Dios como su única fuente.

2. *La existencia cristiana bajo el signo de la cruz*

Por primera vez en Corinto el cristianismo entró en un diálogo comprometido y condicionante con la cultura griega de la época [15]. Es verdad que la mayor parte de los creyentes de la comunidad corintia estaba constituida por personas privadas de formación, pero la minoría, los que arrastraban a los demás, no era ni mucho menos analfabeta (1 Cor 1, 26). La verdad es que el evangelio de Pablo fue recibido en la metrópoli griega como un nuevo producto intelectual, capaz de satisfacer las exigencias del pensamiento humano que desea investigar la secreta realidad de Dios, del mundo y del hombre. No creo que sea una equivocación afirmar que los cristianos corintios veían

15. Cf. G. Friedrich, *Christus, Einheit und Norm der Christen. Das Grundmotiv des I. Kor:* Kerygma und Dogma 9 (1963) 235-258; B. A. Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1. Corintians,* Missoula 1973; H. Schlier, *Il tema centrale della prima Epistola ai Corinzi,* en *Il tempo della Chiesa,* Bologna 1966, 236-254; Id., *Kerigma e sophia, ibid.,* 330-372; U. Wilckens, *Kreuz und Weisheit:* Kerygma und Dogma 3 (1957) 77-108.

en el anuncio del apóstol una nueva filosofía omniexplicativa, llamada por él sabiduría humana *(anthrōpinē sophia)* (1 Cor 1-4).

Con esta tendencia de carácter ilustrado se combinaba una exaltación eufórica por las nuevas experiencias carismáticas de tipo extático que inducían a sus beneficiarios a considerarse como superhombres, liberados de los límites mortificantes de la existencia terrena (1 Cor 12-14). Entusiasmo confirmado por el bautismo y por la eucaristía, vividos como participación sacramentalmente eficaz de la condición sobrehumana y celestial de Cristo (1 Cor 10, 1 ss y 11, 17 ss). De esta manera tomaba cuerpo el sueño del hombre griego de una verdadera divinización.

Pero esta transfiguración de la persona afectaba propiamente al yo interior y espiritual. El espiritualismo dualista de cuño pitagórico y platónico tuvo que condicionar no poco a los entusiastas y sacramentalistas de Corinto. La experiencia cristiana se entendía como liberación de los andrajos de la materia y de las realidades terrenas, en el sentido de que para aquellos espíritus selectos el estar-en-el-mundo se había hecho totalmente indiferente e ininfluyente. En una palabra, sus bellas almas, mónadas sin puertas ni ventanas, no podían ya ser atacadas desde fuera. De aquí al angelismo de cuantos se desentendían del vínculo matrimonial y renunciaban a toda relación sexual (1 Cor 7), pero también el libertarismo de los que, para demostrar su libertad interior, trataban ostentosamente con las prostitutas (1 Cor 6, 12 ss) y participaban sin ningún escrúpulo de los ritos paganos de la ciudad (1 Cor 8 y 10). Sus *slogans* eran los siguientes: «Todo me está permitido» (1 Cor 6, 12); «Está bien que uno no se case» (1 Cor 7, 1); «En el mundo un ídolo no representa nada y nadie es Dios más que uno» (1 Cor 8, 4). Siempre como expresión entusiástica de evasión del mundo y de sus instituciones, en Corinto se proclamaba la emancipación de los esclavos (1 Cor 7, 17-24) y la libertad de las mujeres para hablar con la cabeza descubierta en las asambleas comunitarias (1 Cor 11, 2-16).

Los exaltados de Corinto buscaban además en la fe cristiana su realización individual y actual, vaciando de significado real la unión eclesial y haciendo inútil cualquier esperanza en una salvación futura del hombre y del mundo. Así pues, un individualismo exasperado, que negaba la fraternidad cristiana (1 Cor 8-11) y un actualismo maximalista para el que no hay nada que esperar del futuro, puesto que todo está dado ya en el presente (1 Cor 4, 8; 15, 1 ss).

La reacción de Pablo fue decidida. Ha visto en todo aquello una degeneración de la fe cristiana, un sometimiento del anuncio evangélico a precomprensiones ideológicas desnaturalizantes. Con energía contrapone el dato central de la fe: Jesús crucificado, acontecimiento

revelador de Dios al hombre y del hombre a sí mismo. Efectivamente, en la muerte de Cristo en la cruz y en su resurrección, unida inseparablemente la una a la otra, Dios muestra lo que realmente es e indica el sentido exacto de su acción en la historia. Por otra parte, frente a él el hombre se encuentra desnudo en su creaturalidad y en la impotencia para salvarse con sus propios recursos.

Es evidente el carácter provocativo de la teología paulina de la cruz, si se piensa que en el mundo greco-romano la crucifixión era una pena infamante, reservada a los esclavos *(servile supplicium),* a los rebeldes y a los criminales peores. Cicerón la define *crudelissimum taeterrimumque supplicium* («el más cruel y horrendo de los suplicios») y *servitutis supplicium* («suplicio de escalvos») (*Contra Verrem* II 5, 165 y 169). Séneca llama a la cruz *infelix lignum* («leño funesto») (*Epist.* 101, 14). Tácito, que conoce la condenación de Cristo fundador de la nueva religión, descalifica a esta última con los términos de *exitialis superstitio* («superstición perniciosa») (*Ann* 15, 44, 3) y Suetonio le hace eco hablando de *superstitio nova et malefica* («superstición nueva y maléfica») (*Nero* 16, 3). Sin hablar del célebre hallazgo arqueológico del Palatino con la representación de un crucificado con cabeza de asno y el escrito: *Alexamenos sabete (= sabetai) theon* («Alexámenos adora a Dios»), evidente alusión anticristiana [16].

Pues bien, el mensaje cristiano centrado en el Crucificado contesta radicalmente los sueños de grandeza y de omnipotencia del hombre griego, en busca de la autorrealización a través de los recursos de su pensamiento, capaz de encerrar toda la realidad en las mallas de hierro de sus esquemas ideológicos. Es obligado insistir: la cruz representa la negación, no ya del hombre, sino de su pretensión titánica de autosuficiencia para crearse un destino de vida. Positivamente, el evangelio del Crucificado lo llama a abrirse confiadamente al don del Dios de Jesucristo y a renunciar a toda ventaja religiosa (*kauchēsis* (cf. 1 Cor 1, 31). En efecto, la cruz significa el encuentro de la sabiduría y del poder divino con la debilidad y la miseria humana: lo mismo que el Padre resucitó al Crucificado, emblema histórico de impotencia y de infamia, así rescata al hombre que, al creer, reconoce su impotencia para salvarse y se abre al proyecto salvífico poderoso y sabio de Dios: «De hecho, el mensaje de la cruz para los que se pierden resulta una locura; en cambio, para los que se salvan, para nosotros, es un portento de Dios (...) Pues mientras los judíos piden señales y los griegos buscan saber, nosotros predicamos un Mesías crucificado,

16. Cf. M. Hengel, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die «Torheit» des «Wortes vom Kreuz»,* en *Rechtfertigung* (Fs. E. Käsemann), Tübingen-Göttingen 1976, 125-184.

para los judíos un escándalo, para los paganos una locura; en cambio, para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Mesías que es portento de Dios y saber de Dios» (1 Cor 1, 18.22-24) [17].

Las experiencias carismáticas y sacramentales, por otra parte, no sustraen al creyente de su condición histórica y mundana, sino que lo introducen en un camino histórico de compromiso y de responsabilidad en el grupo eclesial y de obediencia práctica a Cristo. Efectivamente, los carismas son esencialmente «servicios» para el bien común y los bautizados y los que participan de la cena del Señor no se apropian de su gloria ni de su condición privilegiada de resucitado y de ciudadano del mundo de los resucitados, sino que se ven envueltos en la dinámica de la muerte de aquel que se entregó por obediencia a Dios y por amor a los hombres: «El murió por todos para que los que viven ya no vivan más para sí mismos, sino para el que murió y resucitó por ellos» (2 Cor 5, 15). La entrada en el reino queda diferida para el día último y es objeto de esperanza.

Así pues, los creyentes, ni más ni menos que los demás hombres, viven una existencia encarnada en este mundo y en sus instituciones. Concretamente, el matrimonio con su actividad sexual sigue siendo su estado de vida habitual y tan sólo un carisma especial de Dios justifica la opción del celibato. La estructura económico-social, incluida la esclavitud, sigue todavía valiendo para los cristianos. Lo mismo hay que decir de las costumbres culturales que regulan el comportamiento público de las mujeres. Por otra parte, tratar con prostitutas, lejos de ser una cosa indiferente, compromete negativamente a la persona ya que, cosificándolo, priva al sexo de su valor de comunicación interpersonal.

Realmente, en el transfondo aparece una concepción concreta del hombre que Pablo define con la categoría de «cuerpo» *(sōma)* [18]. En este sentido resulta muy clarificante la afirmación de Bultmann: según Pablo, el hombre no *tiene* un cuerpo, sino que *es* cuerpo [19]. Con este término el apóstol no se refiere realmente a la parte material del compuesto humano, sino que designa la estructura esencial y por tanto inadmisible de la persona humana, entendida como ser relacionado con Dios, con los demás y con el mundo. En el plano existencial el problema será el de vivir positivamente esa relacionalidad estructu-

17. Cf. K. Müller, *1 Kor 1, 18-25. Die escatologischekritische Funktion der Verkündigung des Kreuzes:* BZ 10 (1966) 246-272; R. Penna, *La dynamis Theou: riflessione in margine a 1 Cor 1, 18-25:* RivBibl 15 (1967) 281-294.

18. Cf. G. Boff, *Una antropologia cristiana nelle lettere di S. Paolo,* Brescia 1976; E. Käsemann, *Antropologia paolina,* en *Prospettive paoline,* Brescia 1972, 11-53; J. A. T. Robinson, *Le corps. Etude sur la théologie de saint Paul,* Lyon 1966.

19. R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento,* Salamanca ²1987, 250 s.

ral, reconociendo en la fe al Creador y su iniciativa gratuita de salvación mediada por Cristo, mostrándose solidario de los demás en el amor *(agapē)* y no dejándose esclavizar por las cosas. Y todo esto en la docilidad al dinamismo del Espíritu *(pneuma)*. Por eso Pablo puede hablar coherentemente de cuerpo espiritual o «pneumático». Por el contrario, el hombre se verifica como cuerpo carnal o «sárquico» cuando niega a Dios o se relaciona con él en una orgullosa autosuficiencia, cuando en la vida con los demás se porta como *homo homini lupus* y de manera egoísta y cuando sirve idolátricamente al mundo.

Por consiguiente, la experiencia cristiana no consiste en liberarse del cuerpo, sino en liberar al cuerpo del dominio de la «carne» *(sarx)*, de ese dinamismo que es antitético al del Espíritu. Con la reserva de que el hombre será cuerpo espiritual solamente en la resurrección, a imagen de Cristo resucitado, transfigurado perfectamente por el Espíritu y dador de ese mismo Espíritu a los creyentes (1 Cor 15, 44-49). Nada de fuga ni de evasión, sino presencia activa y sufrida dentro de los conflictos y de las contradicciones, de las esperanzas y de las dudas, de las angustias y de los fracasos propios de la existencia humana. En una palabra, el creyente no escapa de la ley de la historicidad humana y la novedad de su ser y de su obrar no lo destierra en un mundo aparte.

3. *Ley o fe / observante o creyente*[20]

La grave crisis de las comunidades cristianas de Galacia obligó a Pablo a profundizar teológicamente en el misterio cristiano en relación con las personas religiosas y practicantes que podían sentirse ufanas de llevar una vida de fiel observancia de unas prescripciones que se hacían remontar al mismo Dios[21]. Si en Corinto estaba en cuestión el hombre que se autocomprende como sujeto pensante, tenso hacia la conquista de una sabiduría humana omnirresolutiva, ahora el interlocutor del apóstol es el hombre que se comprende como sujeto operante, metido en un obrar constructivo de la torre de Babel. Dada la analogía de lo que se ponía en juego, no hemos de asombrarnos de que recurra de nuevo a la *theologia crucis*, proclamando la necesidad de salvaguardar el «escándalo de la cruz» (Gál 5, 11). Tan sólo

20. O. Kuss, *Nomos bei Paulus:* MÜTZ 17 (1966) 173-227; H. Räisänen, *Paul and the Law*, Tübingen 1983; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A comparison of Patterns of Religion*, London 1977; Id. *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983.

21. Sobre la crisis de Galacia, cf. J. Eckert, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach Galaterbrief*, Regensburg 1971.

cambian los términos antitéticos: no se trata ya de sabiduría humana/sabiduría divina, sino de ley/fe.

En concreto, como sabemos, los nuevos misioneros que habían llegado a Galacia predicaban la necesidad de la circuncisión y de la observancia judía para la entrada de los paganos en el pueblo de Dios, encaminado hacia la salvación final. A su juicio, para quedar justificados, no bastaba la sola fe en Cristo, como declaraba Pablo. Así pues, en el centro del debate está la teología de la justificación[22]: ¿cómo y cuándo el hombre es justo ante Dios? Esta categoría de pensamiento, de origen judicial (= absolución de un inocente en el tribunal), servía en la tradición judía para definir las relaciones auténticas del aliado humano con el Dios de la alianza. Lo mismo ocurre también para Pablo. En la crisis de las iglesias gálatas la discusión recaía propiamente sobre las condiciones que se requerían: para los instigadores de Galacia eran necesarias la observancia de la ley mosaica y la fe en Cristo, mientras que para Pablo bastaba sólo con la fe.

Hay que precisar: Pablo no habla de la ley mosaica como de una realidad en sí misma, como un complejo objetivo de mandamientos y prohibiciones. Piensa más bien en el hombre a vueltas con la ley, tiene ante la vista al practicante y al observante que se realiza a través del cumplimiento de lo prescrito o también al judío que se ufana de poseer la ley divina y desprecia a los paganos que, privados del conocimiento de la ley mosaica, tampoco la pueden observar. Recordando su pasado, expresa de esta forma el convencimiento común a todos los judíos que tienen la ley divina del Sinaí: «Nosotros somos judíos de nacimiento y no pecadores como los paganos» (Gál 2, 15). En concreto, el apóstol critica «las obras de la ley», fórmula con un sentido peyorativo que indica, no las observancias como tales, objetivamente consideradas, sino las observancias erigidas en pedestal del propio orgullo religioso *(kauchēsis)* y del inevitable desprecio de los demás. Por otra parte, la fe es todo lo contrario de «las obras de la ley», puesto que significa la renuncia del hombre a toda pretensión de autosuficiencia en el terreno religioso y la acogida del don del Dios de Jesucristo. Así es como se explica su *aut-aut:* o la ley o la fe, ya que la una excluye a la otra. Ultima precisión importante: lo que justifica es la fe *en Cristo,* la adhesión a su acción eficaz.

También puede decirse que, por debajo de la antítesis ley-fe, Pablo descubre la existencia de dos códigos contrapuestos del vivir humano: el código de lo debido y el código de lo gratuito. El que se fía de sus propias observancias, interpreta las relaciones religiosas con Dios

22. Cf. especialmente K. Kertelge, *"Rechtfertigung" bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs,* Münster [2]1972.

según el principio de la correspondencia exacta entre la prestación humana y la recompensa divina, mientras que el creyente se dirige a Dios con las manos vacías y abiertas para recibir gratuitamente el don de la salvación. Por tanto, la justificación mediante la fe sola equivale a la justificación por gracia; a la antítesis ley/fe corresponde la de ley/gracia. Véase este pasaje tan claro de Rom 4, 4: «Ahora bien, a uno que hace su trabajo, el salario no le vale como gratificación *(kata charin),* sino como algo debido *(kata opheilēma)*». Del mismo modo Flp 3, 9 contrapone el ser justo como conquista del que observa la ley al ser justo como realidad que tiene su origen en Dios y su fundamento en la fe; y Rom 10, 3 opone la justicia construida por el hombre con sus propias prestaciones *(idia dikaiosynē)* a la justicia dada por Dios *(dikaiosynē tou Theou)*[23].

Pues bien, ¿por qué motivo en la alternativa entre la fe y la ley escoge Pablo el camino de la fe, se decide por el código de lo gratuito excluyendo el de lo debido? Una vez más atiende al alcance salvífico del acontecimiento de Jesús de Nazaret, que personifica la revelación definitiva de Dios en la historia: «Pero cuando el tiempo llegó a su plenitud, Dios mandó a su hijo...» (Gál 4, 4); «El (Jesús) se entregó a sí mismo por nuestros pecados, para librarnos de este perverso mundo presente» (Gál 1, 4). En él el Padre le ofrece al hombre la salvación cómo última y decisiva oportunidad. Por tanto, queda eliminado cualquier otro camino, incluso sólo como factor complementario. La teología de Pablo se muestra siempre deductiva: «Yo no inutilizo la gracia de Dios; y si la justificación se consiguiera con la ley, entonces en balde murió el Mesías» (Gál 2, 21); «Si os dejáis circuncidar, Cristo no os servirá ya de nada (...). Los que buscáis la justificación por la ley habéis roto con Cristo, habéis caído en desgracia» (Gál 5, 2 y 4).

Y, subjetivamente, el hombre podrá estar en el lugar debido en relación con Dios armonizándose con la iniciativa del Padre, es decir, confiándose a la fe en Jesús y renunciando a hacer valer sus eventuales prestaciones religiosas, morales y rituales como títulos para merecer una debida recompensa: «Comprendiendo que ningún hombre es justificado por observar la ley, sino por la fe en Jesucristo, también nosotros (los judíos) hemos creído en el Mesías Jesús, para ser justificados por la fe en Cristo y no por observar la ley, pues por observar la ley no será justificado ningún mortal» (Gál 2, 16; cf. también Flp 3, 7-11). En otras palabras, según Pablo lo que nos viene de Cristo no nos puede venir de ninguna otra fuente.

Pablo se revela también aquí profundamente pesimista ante el hombre extraño a la influencia de Cristo. A su juicio, la existencia

23. No nos convence en este punto la interpretación distinta de E. P. Sanders.

humana está minada en su misma raíz por un dinamismo perverso, por un mal oscuro: el egocentrismo, el vivir egoístamente para sí mismo como un microcosmos autosuficiente, sin necesidad de Dios ni de los demás. Eso es precisamente lo que quiere decir con la palabra técnica «carne» *(sarx)*[24]. Para el hombre «carnal», esto es, sometido a este dinamismo egocéntrico, todo acaba siendo un pretexto y una expresión de autoexaltación titánica o de rebelión abierta. Sólo el Espíritu, principio sobrenatural de apertura positiva a Dios y a los demás dado por Cristo, podrá librar de la sumisión a la «carne»: «Quiero decir: Vivís bajo el impulso del Espíritu y de este modo no cederéis a deseos de la 'carne'. Mirad, la 'carne' en sus objetivos se opone al Espíritu y el Espíritu tiene impulsos contrarios a la 'carne'. Realmente los dos están en conflicto. Resultado: que no podéis hacer lo que quisierais. En cambio, si os dejáis llevar por el Espíritu, no estáis sometidos a la ley» (Gál 5, 16-18). Nótese el paralelismo entre el dominio de la «carne» y el dominio de la ley: las dos tienen el mismo valor.

Propiamente la ley queda excluida por ser impotente frente al hombre «carnal»: «Si se hubiera dado una ley capaz de dar vida, la justificación dependería realmente de la ley» (Gál 3, 21). En efecto, la ley es una luz que ilumina, no una fuerza alternativa capaz de cambiar al sujeto. No sólo eso: acaba siendo incluso un factor negativo porque provoca al hombre «carnal» para que lleve a la práctica su egocentrismo: «Entonces, ¿por qué la ley? Fue añadida para dar vida a las transgresiones» (Gál 3, 19). La carta a los Romanos recoge esta afirmación profundizando en ella y precisándola: el hombre fuera de Cristo está dominado por el pecado *(hē hamartia)*, un superego que esclaviza al yo de las personas obligándolo a opciones egocéntricas con ayuda de las prescripciones de la ley: «Conclusión, ¿que la ley es sinónimo de pecado? ¡Ni mucho menos! Es verdad que si descubrí el pecado fue sólo por la ley. Yo realmente no sabía lo que era el deseo hasta que la ley dijo: '¡No desearás!', y entonces el pecado, tomando pie del mandamiento, provocó en mí toda clase de deseos. De hecho, en ausencia de la ley, el pecado está muerto» (7, 7-8). En resumen, vistos en sí mismos, la ley es santa y el mandamiento es santo (Rom 7, 12); la raíz de todo pensamiento falso está en el hombre sometido al pecado[25].

Entonces no es extraño que Pablo mire a Cristo como al liberador de la ley: «Para que seamos libres nos liberó Cristo; por tanto,

24. Cf. R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings,* Leiden 1971.
25. Cf. R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento, o.c.,* 314-325; sobre todo W. G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus,* en *Römer und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien,* München 1974, IX-XX + 1-160.

manteneos firmes y no os dejéis atar de nuevo al yugo de la esclavitud» (Gál 5, 1); «Porque el fin de la ley es Cristo para la justificación de todo el que cree» (Rom 10, 4). En realidad, está en juego el rescate del hombre «carnal» o egocéntrico, dominado por la fuerza del pecado, y al mismo tiempo el rescate de la ley de su uso perverso. Se comprende entonces cómo Pablo puede hablar de auténtica obediencia del hombre rescatado por Cristo al mandamiento fundamental de la ley mosaica: «A vosotros, hermanos, os han llamado a la libertad; solamente que esa libertad no dé pie a los bajos instintos. Al contrario, que el amor os tenga al servicio de los demás, porque la ley entera queda cumplida con un solo mandamiento, el de 'amarás a tu prójimo como a ti mismo'» (Gál 5, 13-14; cf. también Rom 13, 8-10). Pero no se trata de una norma que se haya hecho valer desde fuera, porque entonces seguiríamos estando frente a una ley; lo que está en cuestión es una posibilidad nueva de vida, abierta al hombre por la llamada de Dios que resuena en el evangelio de Cristo, que da su Espíritu como dinamismo nuevo: «Si vivimos animados por el Espíritu, hemos de seguir también al Espíritu» (Gál 5, 25); «Porque la 'ley' del Espíritu que da la vida en Cristo Jesús te ha liberado de la 'ley' del pecado y de la muerte... Y esto para que la justa exigencia de la ley se cumpliera en nosotros, que no nos portamos de modo 'carnal', sino según el dinamismo del Espíritu» (Rom 8, 2-4)[26].

Se objetará que Pablo presenta una caricatura tanto del hombre griego, que se fía de los recursos de su razón para llevar una vida digna, como del hombre judío, que se esfuerza sinceramente por observar los preceptos más sagrados de su religión. En consecuencia, se le acusará de demonizar artificialmente las posiciones contrarias para combatirlas mejor. Y sobre todo se le echará en cara un inaceptable abstractismo por el que, fuera de Cristo y de la fe en él, ve sólo y por todas partes tinieblas, siendo así que la realidad se muestra más compleja.

Sin querer convertirnos en defensores de oficio, parece obligado indicar que la teología paulina de la cruz fue elaborada como respuesta directa a intentos teológicos particulares por comprender el mensaje cristiano, presentes en la iglesia de Corinto y en Galacia. El se encontró con algunas interpretaciones forzadas del evangelio y bajó a la arena para reivindicar su alcance liberador de toda hipoteca de carácter ilustrado en Corinto y de cuño legalista en Galacia. También es posible que él haya llevado hasta sus últimas consecuencias posiciones de hecho fluidas y no pensadas de forma refleja. De todas maneras, es injusto ver en su teología radical una crítica moralista de la

26. Cf. S. Lyonnet, *Libertad y ley nueva,* Salamanca 1967.

sabiduría griega y de la práctica religiosa judía. Se puede discutir ciertamente su pesimismo frente al hombre extraño al influjo liberador de Cristo [27], pero no se trata de un juicio ético ni tampoco llegó él a esta visión antropológica haciendo rigurosas estadísticas según las cuales todos los hombres son malos y ninguno se porta bien en este mundo. Como se ha visto, el punto de partida y la base sólida de su teología es la fe en Jesús muerto y resucitado, entendido como clave interpretativa de la realidad profunda del hombre, de la historia y del mundo. Entonces deduce que todo hombre puede encontrar su última verdad solamente en Cristo, solidarizándose realmente con él en la fe. Se trata del creyente que de hecho establece unas relaciones correctas con Dios, reconociéndose dependiente de su iniciativa salvífica gratuita, con los demás, entablando relaciones de amor recíproco, y con el mundo, viviendo en él como persona libre de todo tipo de esclavitud.

Su teología se hace entonces crítica del moralismo perfeccionista, contestación de las ortodoxias religiosas cerradas en sí mismas, exclusión de los sectarismos discriminatorios de todos los «otros». Frente a la manifestación definitiva de Dios en Jesucristo los hombres son realmente iguales. Ante él no vale ningún handicap y ningún privilegio. Todos tienen igualmente necesidad del don gratuito de la salvación, ofrecida de forma indiscriminada sobre la base de la sola fe, que es opción personal abierta a cualquiera, sin necesidad de abdicar de la propia identidad histórico-cultural: «Ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra, pues vosotros hacéis todos uno mediante Cristo Jesús» (Gál 3, 28).

Como se ve, el pensamiento de Pablo está en función de su compromiso misionero en campo abierto. Afirmar la necesidad de la ley mosaica y de la circuncisión, o también de la sabiduría griega, está en contradicción con esta apertura incondicionalmente universalista del evangelio paulino. De hecho, el papel central de Cristo y el destino universal del evangelio son los dos ejes de su pensamiento teológico. En último análisis, la sabiduría griega y la observancia judía son excluidas por él porque Cristo es la solución para el destino último

27. También en Qumrân se acentúa la corrupción del hombre, necesitado de la redención divina. Citemos, por ejemplo, dos pasajes de los *Himnos* de Qumrâm: «Pero yo soy una cosa de barro, de arcilla amasada con agua, compañero de la desnudez y fuente de impureza, horno de iniquidad y envoltura de impiedad, espíritu de error, ser pervertido y privado de entendimiento, aterrado por tus justos juicios» (I, 22-23); «¿Quién, siendo carne, podría hacer lo que tú has hecho? ¿qué cosa amasada de barro podría hacer maravillas semejantes? El hombre vive realmente en la impiedad desde el seno materno, y en la culpa de la infidelidad hasta la vejez. Yo sé que la justicia no pertenece al hombre, no pertenece al hijo del hombre una conducta perfecta» (IV, 29 ss) (trad. de M. Burrows, *Prima di Cristo. La scoperta dei rotoli del Mar Morto,* Milano 1961, 388 y 393-394).

del hombre, una solución abierta indiferentemente a griegos y judíos. Igualmente, su pesimismo antropológico es sólo una deducción de su fe cristológica. Pero no se trata de un pesimismo de cuño moral, como si cada una de las personas no creyentes realizaran siempre y sólo el mal, sino de una valoración de la incapacidad del hombre para alcanzar con sus energías la meta final de su vida.

Es verdad que diversas afirmaciones paulinas en este sentido son demasiado sumarias, fruto de su ardor polémico y de su indudable esquematismo: toda la luz está en Cristo, y por consiguiente fuera de él todo es tiniebla; la fe cristiana es el único camino de salvación, y por tanto aparece negativa la función de la ley mosaica [28]. Sin embargo, hay que advertir que él reconoce una adhesión implícita a Cristo fuera del restringido ámbito cristiano, cuando afirma que en último análisis Abrahán creyó en Jesús muerto y resucitado, adhiriéndose confiadamente a la promesa divina de un hijo de la estéril Sara (Gál 3, 6-14 y Rom 4). He aquí un resquicio que hace menos rígida su teología y que puede desarrollarse en aplicaciones mucho más extensas.

4. *La condición humana leída a la luz de Cristo* [29]

En el momento más crítico de su existencia de apóstol, terminada su misión en oriente y a punto de abrir la de occidente, odiado por el judaísmo, discutido por los judeo-cristianos rivales y mirado con recelo por la iglesia-madre de Jerusalén, Pablo se siente llamado a una verificación dramática de su acción misionera. La carta a los Romanos representa una especie de balance, su testamento, como bien ha dicho G. Bornkamm [30]. En ese escrito la polémica cede el paso a una exposición serena y madura de su evangelio que se disponía a defender en Jerusalén: la comunión de los paganos y de los judíos en la única Iglesia de Cristo [31].

En primer plano aparece la perspectiva comunitaria. La fractura mayor del mundo antiguo era precisamente la que había entre circuncisos e incircuncisos, fractura de carácter étnico, histórico-cultural y

28. Cf. en este sentido la obra citada de E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People.*

29. Cf. S. Lyonnet, *La historia de la salvación en la carta a los Romanos,* Salamanca 1967; J. Murphy-O'Connor, *L'existence chrétienne selon saint Paul,* Paris 1974; Varios, *Foi et salut selon s. Paul,* Rome 1970.

30. G. Bornkamm, *La Carta a los romanos como testamento de Pablo,* en Id., *Estudios sobre el NT,* Salamanca 1983, 371 ss.

31. Cf. los tres grandes comentarios recientes de E. Käsemann, *An die Römer,* Tübingen 1973; H. Schlier, *Der Römerbrief,* Freiburg 1977; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer,* 3 vols., Neukirchen 1978, 1980, 1982 (ed. española en preparación: Sígueme).

religioso. Pues bien, Pablo proclama que Cristo es su superación radical. Y precisa: en cuanto a su destino decisivo de vida o de muerte, los hombres son iguales. En efecto, frente a la revelación y la actuación de la iniciativa salvífica de Dios en Cristo muerto y resucitado (1, 16-17) todos están igualmente necesitados de liberación; tanto el handicap de los paganos como el privilegio de los judíos quedan fuera de juego, resultan anacrónicos: «No se da ninguna distinción, porque todos han pecado y están privados de la gloria de Dios; pero graciosamente van siendo justificados por la generosidad de Dios, mediante el rescate presente en Cristo Jesús» (3, 22-24); «Ya no hay distinción entre judío y griego; porque uno mismo es el Señor de todos, generoso con todos los que lo invocan» (10, 12; cf. también 11, 32).

En el evangelio de Cristo está actuando el Dios de todos los hombres, no sólo el de los circuncidados (3, 29). El es «justo», es decir, fiel a sí mismo y a su proyecto de salvación universal; por esto interviene reconciliando a la humanidad consigo (3, 26). Su acción pasa a través de Cristo, el nuevo Adán que rescata a la vieja humanidad esclava del poder maléfico del pecado y destinada a la muerte eterna (5, 12-21; 7, 7-25). Luego, en el plano subjetivo la participación efectiva de los hombres se realiza sobre la base de la sola fe (1, 17; 3, 21-31; 4, 1 ss; capítulos 9-11), que se socializa en el sacramento (6, 1 ss) y a la que todos están llamados indistintamente: buenos y malos, observantes de la ley divina del Sinaí y criminales, los que tienen sobre sus espaldas una tradición religiosa respetable y los que por el contrario han caminado por los senderos de la idolatría, el fariseo que posee títulos de respetabilidad moral y el publicano que está totalmente privado de ellos. En otras palabras, delante del Dios único que se revela misericordiosamente en Jesucristo (11, 32), es la persona humana en cuanto tal la que es interpelada para una adhesión de corazón y de vida que acepta responsablemente al Padre celestial, creador de vida en donde reina la muerte (4, 17), y obedece a Cristo, movido en su existencia por una dinámica de amor desinteresado e indiscriminado (5, 5-8).

No creemos que sea inútil insistir: la reflexión teológica de Pablo parte de este contenido esencial del evangelio, en donde se hace disponible para todos, en pie de igualdad, la fuerza salvífica de Dios (1, 16). El resto es deducción lógica. En concreto, he aquí cómo argumenta: si el corazón del mensaje cristiano es la iniciativa gratuita del Padre de Jesucristo en favor de toda la humanidad, esto quiere decir que todos los hombres, incluso los judíos que poseen la ley del Sinaí [32],

32. Cf. W. Popkes, *Zum Aufbau und Charakter von Römer 1, 18-32:* NTS 28 (1982) 490-501.

tienen que ser salvados ya que se encuentran en una situación de perdición. Con los ojos de su fe cristológica es como capta, en profundidad, la tragedia de la historia humana. ¿Pero cómo ponerla en evidencia a nivel de discurso teológico aceptable? Y sobre todo, ¿cómo mostrar su validez incluso para aquellos que observan la ley divina del Sinaí o siguen de alguna manera la voz de la conciencia en la que está inscrito el mandamiento de Dios (2, 12 ss)? Pablo se enfrenta con este problema en tres trozos sucesivos y complementarios: 1, 18-3, 20; 5, 12-21; 7, 7-25.

En el primero sigue los consabidos esquemas de la propaganda judía contemporánea y las tonalidades sumarias de la denuncia profética de la tradición bíblica: todos están destinados a la perdición (la muerte) porque todos han pecado personalmente. En particular, los paganos han rechazado al Creador para adorar idolátricamente al mundo; por su parte, los judíos han sido concretamente infieles al verdadero Dios, negándole una auténtica obediencia y contentándose todo lo más con una observancia de los mandamientos. El carácter caricaturesco de esta presentación de la religión pagana y de la judía resalta aquí con particular claridad. Pablo parece haber abandonado la línea de la deducción para seguir la de la inducción: todos los hombres caminan hacia la perdición, porque todos hacen el mal en vez de hacer el bien. En realidad, se trata solamente de un intento de argumentación teológica al servicio de un convencimiento de fe.

En 5, 12-21 da un paso más, apelando a los orígenes de la humanidad: la situación ruinosa en que ésta yace es el resultado de una historia de desobediencia que encuentra ya desde el principio en el pecado de Adán un factor de pesado condicionamiento. Los hombres han sido solidarios con su primer padre, sufriendo culpablemente su influencia negativa. En este trozo sale a flote una determinada tradición teológica del judaísmo, según el cual el grupo está marcado por su cabeza y, en términos más amplios, la humanidad está marcada por Adán. Pablo depende de esta tradición: todo le sirve para hacer plausible su tesis de la perdición universal, vista como la otra cara del evangelio de la salvación universal en Cristo (cf. la conexión entre 1, 16 y 1, 17).

En 7, 7-25 intenta una última aproximación al problema. Releyendo la antigua historia bíblica del Edén e interpretando el motivo mítico de la serpiente que engañó a Adán y a Eva, habla del pecado (*hē hamartia,* en singular) potencia personificada del egocentrismo que se ha impuesto a los hombres, guiándolos hacia la búsqueda obsesiva de sí mismos y hacia la negación práctica de Dios, por lo que el anhelo profundo de la persona por el bien resulta veleidoso, ya que sus opciones y sus comportamientos son de hecho negativos. Este tro-

zo paulino merece ser leído íntegramente, teniendo en cuenta que estamos delante, no de una autobiografía del apóstol, sino de la «biografía» de la humanidad vista desde fuera de la acción liberadora de Cristo y valorada a la luz de la fe: «La ley es espiritual, de acuerdo, pero yo soy un hombre 'carnal', vendido como esclavo al pecado. Lo que realizo no lo entiendo, pues lo que yo quiero, eso no lo ejecuto, y, en cambio, lo que detesto, eso lo hago. Ahora, si lo que hago es contra mi voluntad, estoy de acuerdo con la ley en que ella es excelente, pero entonces ya no soy yo el que realiza eso, es el pecado que habita en mí. Veo claro que en mí, es decir, en mi ser 'carnal', no anida nada bueno, porque el querer lo excelente lo tengo a mano, pero el realizarlo no; no hago el bien que quiero; el mal que no quiero, eso es lo que ejecuto. Ahora, si lo que yo hago es contra mi voluntad, ya no soy yo el que lo realiza, es el pecado que habita en mí. Así, cuando quiero hacer lo bueno, me encuentro fatalmente con lo malo en las manos. En lo íntimo, cierto, me gusta la ley de Dios, pero en mi cuerpo percibo unos criterios diferentes que guerrean contra los criterios de mi razón y me hacen prisionero de esa ley del pecado que está en mi cuerpo... ¡Desgraciado de mí! ¿Quién me librará de este 'cuerpo', instrumento de muerte?» (7, 14-24).

El pesimismo con que Pablo mira a la humanidad adamítica alcanza aquí su cima más alta: el hombre es un ser disociado, vendido a un super-yo tiránico y alienante. Igualmente se hacen más consistentes nuestras objeciones a la índole sumaria de su cuadro teológico. ¿Se trata de un cuadro real o sólo de un cuadro forzado? Más todavía, ¿admite Pablo el libre albedrío o bien, para usar una fórmula célebre de Lutero, atribuye al hombre no rescatado por Cristo un «albedrío servil»? En realidad, Pablo no describe una situación observable, sino que interpreta teológicamente la condición humana que, prescindiendo de Cristo, no tiene ninguna vía de salida, está en una auténtica bancarrota. Incluso las páginas que parecen descriptivas no son más que intentos aproximativos de visualización de una percepción de fe, que no es de suyo documentable. Hay que añadir a ello su afición por las antítesis claras y las contraposiciones violentas. De todas formas, me parece que se compagina con su pensamiento traducir así su antropología teológica: sin la presencia liberadora de Cristo y la influencia vivificadora de su Espíritu, que rebosan ambas de los estrechos ámbitos de la profesión de fe cristiana, como se deduce del caso típico de Abrahán (Rom 4), el destino final de la humanidad se vería irremediablemente comprometido. El suyo es sobre todo un pesimismo que hace de transfondo y que destaca el optimismo con que mira la condición humana rescatada por Cristo y liberada por su Espíritu. Por eso mismo la conclusión del capítulo 7 de la carta a los

Romanos es un canto de acción de gracias por la liberación realizada: «¡Cuántas gracias le doy a Dios por Jesucristo, Señor nuestro!» (v. 25). Así pues, del primer Adán habló tan sólo para aclarar teológicamente el papel de Cristo, que afecta a toda la humanidad en los senderos de la vida [33].

Este optimismo paulino, que podríamos llamar optimismo de la gracia en oposición al pesimismo de la naturaleza, merece ser estudiado más profundamente. En primer lugar el hombre, llamado eficazmente a creer por el mensaje evangélico, está por eso mismo en disposición de dar una respuesta positiva a la llamada del Dios de Jesucristo, renegando de la opción fundamental egocéntrica y escogiendo vivir según el código de la gratuidad. El proceso de liberación, que encuentra en el Padre su fuente exclusiva y su principio único, lo ve como a un sujeto comprometido en primera persona, con plena responsabilidad. Lejos de desresponsabilizarlo, la gracia lo activa en decisiones alternativas y nuevas.

Más tarde, en el aspecto sacramental Pablo subraya la real participación del creyente en Jesucristo. Efectivamente, el bautizado «muere» y «revive» por su unión con Jesús muerto y resucitado [34]. De hecho, por el influjo del resucitado queda liberado de la sujeción al pecado y liberado para una vida nueva. Las afirmaciones de la carta a los Romanos son inequívocas: «¿Habéis olvidado que todos nosotros, al bautizarnos vinculándonos a Cristo Jesús, nos bautizaron vinculándonos a su muerte? Luego aquella inmersión que nos vinculaba a su muerte nos sepultó con él, para que, así como Cristo fue resucitado de la muerte por el poder del Padre, también nosotros empezáramos una vida nueva... El hombre viejo que éramos antes fue crucificado con él, para que se destruyese el cuerpo dominado por el pecado y así no seamos más esclavos del pecado» (6, 3-4.6). Ciertamente, el apóstol atribuye al sacramento una eficacia real; pero no por esto se puede hablar de una concepción mágica, puesto que Cristo afecta al bautizado en su «historia» y lo compromete como persona que se ha hecho capaz de cambiar su propia opción fundamental: «Sabemos que Cristo resucitado de la muerte no muere ya más, que la muerte no tiene dominio sobre él. Porque su morir fue un morir al pecado de una vez para siempre; en cambio, su vivir es un vivir para Dios. Pues lo mismo: vosotros teneos por muertos al pecado y vivos para Dios, mediante Cristo Jesús» (6, 9-11). Podríamos decir que para Pablo la novedad cristiana se refiere propiamente al centro decisional de la per-

33. Cf. S. Lyonnet, *La problématique du péché originel dans le Nouveau Testament*, en *Il mito della pena*, Roma 1967, 101-108.
34. Cf. L. De Lorenzi (ed.), *Battesimo e giustizia in Rom 6 e 8*, Roma 1974.

sona, en donde, por el poder del resucitado y de su Espíritu, la ley del egocentrismo deja su sitio a la ley de la apertura a Dios y a los hermanos, que es lo que en términos paulinos se llama la ley del Espíritu (capítulo 8).

Optimismo para el presente, pero también para el futuro último, puesto que el hombre, rescatado de ese mal oscuro que desemboca de suyo en la perdición eterna, posee una sólida esperanza de que el proceso de liberación de su persona tendrá una realización perfecta y total: «Y si el Espíritu del que resucitó a Jesús de la muerte habita en vosotros, el mismo que resucitó a Cristo dará vida también a nuestro cuerpo mortal, por medio de ese Espíritu que habita en vosotros» (8, 11). Y no sólo eso, sino que la perspectiva se extiende al nacimiento de un mundo habitado por los hijos de Dios resucitados (8, 23).

Después de todo lo dicho es imposible catalogar a Pablo entre los entusiastas que tienen cerrados los ojos ante la limitación y la precariedad de la experiencia cristiana, que no es una posesión pacífica e inalienable ni tampoco un itinerario lineal hacia la meta final. Los creyentes gimen también interiormente esperando el rescate de sus cuerpos lo mismo que «gime y sufre dolores de parto» el mundo creado (8, 23). Por otra parte, la liberación de la sujeción al pecado y de la dinámica del egocentrismo no puede confundirse con una situación irreversible. En una palabra, no se puede decir que haya terminado ya el juego; la lucha es el estado propio del creyente. Así encuentran explicación aquellos frecuentes imperativos suyos que pueden resumirse en la exhortación general: «Así pues, que el pecado no reine ya en vuestro cuerpo mortal, obedeciendo vosotros a sus deseos» (6, 12). Solamente los exaltados de Corinto podían creer que habían llegado ya a la meta, siendo así que el apóstol define la condición cristiana en términos de camino fatigoso y responsable por el desierto hacia la tierra de la promesa (1 Cor 10, 1-13).

Dicho esto, queda confirmada la visión crítica que expusimos anteriormente: la novedad cristiana, al presente, queda limitada a la existencia personal y no se refiere al cambio de las estructuras sociales. El mundo cambiará de rostro, pero sólo el último día, por una intervención decisiva de lo alto, es decir, en virtud del Cristo que ha de venir.

5. *Teología moral*

Es constante la atención de Pablo al problema ético de los creyentes [35]. En efecto, hay a veces secciones enteras de su epistolario dedicadas a la exhortación (cf. 1 Tes 4-5; Gál 5, 13-6, 10; Rom 12, 1-15, 13). Además, en 1 Cor y en Flp la exposición doctrinal y la parénesis alternan continuamente, en vez de estar en un orden sucesivo. Es sobre todo original en él el imperativo que sigue lógicamente al indicativo; en otras palabras, la libertad positiva del obrar del creyente se basa en el hecho de su liberación y la vida de obediencia al Señor brota de la emancipación por gracia de la sumisión al pecado.

No faltan quienes creen que puede aplicarse a la teología paulina el esquema filosófico: «El obrar es consecuencia del ser» *(agere sequitur esse)*, o bien el proverbio: «Hazte lo que eres». Otros por el contrario piensan que la distinción entre ser y hacerse no tiene nada de paulina; y Murphy-O'Connor indica que Pablo habría aceptado esta fórmula solamente en este sentido: «Ser es hacerse» [36]. En realidad, la liberación cristiana es un proceso que nunca concluye en la existencia del creyente, mientras que la libertad responsable y operativa constituye su otra cara. En Gál 5, 1 escribe Pablo: «Para que seamos libres nos liberó Cristo»; y en Rom 6, 2 y 4 habla de la «muerte» al pecado del bautizado y de la posibilidad real consiguiente de llevar una vida nueva.

Parece también muy ilustrativa su concepción del Espíritu de Cristo. A diferencia de los entusiastas de Corinto que lo entendían como una fuerza divinizante y una fuente de experiencias carismáticas extraordinarias, él lo presenta como dinamismo antitético a la «carne» y como principio activo de carácter ético (cf. Gál 5-6 y Rom 8). Dicho en otras palabras, por la gracia liberadora del Dios de Jesucristo el creyente es un ser operativo nuevo que se mueve según la dinámica sobrenatural del amor *(agapē)* (cf. 1 Cor 13).

A la pregunta «¿qué hacer?», sin embargo, Pablo no responde solamente con imperativos para indicar la opción fundamental del obrar cristiano: «Vivid bajo el impulso del Espíritu» (Gál 5, 16); «Si el Espíritu nos da vida, sigamos también los pasos del Espíritu» (Gál 5, 25); «Por consiguiente, no reine más el pecado en vuestro cuerpo mortal, obedeciendo vosotros a sus deseos» (Rom 6, 12); «Buscad el amor» (1 Cor 14, 1). Muchos de sus imperativos tienen por objeto com-

35. Cf. R. Bultmann, *Das Problem der Ethik bei Pauls,* en *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung,* Darmstadt 1969, 179-199; J. Murphy-O'Connor, *L'existence chrétienne selon saint Paul, o.c.,* 99 ss; H. D. Wendland, *Etica del Nuovo Testamento,* Brescia 1975, 85-94.
36. J. Murphy-O'Connor, *o.c.,* 100.

portamientos éticos particulares, que se refieren a opciones concretas; y aquí Pablo se atiene, para los contenidos, a la tradición judía, a motivos divulgados por el cristianismo de los orígenes y a la aportación de la ética griega, sobre todo estoica. Bástenos aludir al código general del bien *(to agathon)* al que se añade, por influencia helenística, el de lo bello *(to kalon),* presentes sobre todo en la carta a los Romanos (12, 2.9.17.21; 13, 3.4.10; 14, 21; 15, 2)[37]. Con todo ello se vinculan estrechamente los motivos del obrar con honradez (13, 13) y del comportamiento merecedor del aprecio humano (14, 18). Además, asumen una configuración específica el bien y el mal, referidos a las relaciones con las autoridades administrativas del estado romano (13, 3-4). Se trata entonces de civismo: el bien es concretamente la lealtad a los poderes constituidos y el mal consiste en la rebelión. De todas formas, se puede afirmar que Pablo hace suyos los valores éticos del ambiente, incorporándolos en su parénesis. En el plano interpretativo habrá que destacar que el bien y el mal de los que habla tienen un contenido relativo a la cultura humanista y política de su tiempo. Por el contrario, siguen con toda su validez la aceptación de principio de los valores humanistas y cívicos y sobre todo el imperativo fundamental que se deriva del acontecimiento de liberación.

Entre los imperativos generales y las prescripciones particulares existe, sin embargo, una estrecha relación, por la que éstas hacen concretos a aquellos, resultando a su vez potenciadas de sentido. Véase, por ejemplo, cómo describe Pablo el dinamismo del amor y el del Espíritu: «El amor es paciente, es afable; el amor no tiene envidia, no se jacta ni se engríe, no es grosero ni busca lo suyo, no se exaspera ni lleva cuentas del mal, no simpatiza con la injusticia, simpatiza con la verdad. Disculpa siempre, se fía siempre, espera siempre, aguanta siempre». (1 Cor 13, 4-7); «En cambio, el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, tolerancia, agrado, generosidad, lealtad, sencillez, dominio de sí» (Gál 5, 22-23).

Para concluir, también en el terreno moral la teología paulina se caracteriza por su sentido cristocéntrico: el fundamento del obrar éticamente positivo es el acontecimiento liberador de Cristo muerto y resucitado, que hace practicable y posible un camino de libertad responsable.

37. Cf. P. Rossano, *L'ideale del bello (kalos) nell'etica di S. Paolo,* en *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961,* II, Romae 1963, 373-382.

14

JESUS Y PABLO

Si Pablo fue un elemento tan importante en el movimiento de Jesús por los años 30-50, se plantea inevitablemente en la investigación histórica el problema de sus relaciones con «el fundador» del cristianismo [1]. Pero no se trata de trazar, copiando la célebre obra de Plutarco, un cuadro sinóptico de las vidas paralelas de los dos personajes. Así se llegaría tan sólo a resultados genéricos. En realidad, el interés biográfico ve cerrado el camino ante la imposibilidad de escribir una vida de Jesús por falta de fuentes adecuadas de información. La confrontación «Jesús y Pablo» tendrá que ser, por tanto, el estudio de las relaciones entre el mensaje de Jesús de Nazaret y la teología paulina. En concreto, son dos los interrogantes que se plantean. En primer lugar, el problema de la continuidad: ¿influyó la predicación de Jesús, y en qué medida, en la elaboración teológica del apóstol? Está luego el problema de la identidad: los contenidos de la fe cristiana que resalta Pablo ¿corresponden al anuncio religioso del maestro de Galilea?

Una última y obligada precisión: a diferencia de Pablo, Jesús no escribió nada; por consiguiente, hemos de fiarnos de las tradiciones evangélicas que hablan de él, pero no sin libertades interpretativas y audaces actualizaciones. Por consiguiente, habrá que confrontar el autotestimonio del apóstol con los testimonios de los evangelios sinópticos, que la crítica moderna considera justamente como las únicas fuentes dignas de crédito capaces de ofrecernos, si no una vida de Jesús, al menos algunos de sus rasgos característicos y cualificantes [2].

1. Cf. D. C. Allison, *The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels. The Pattern of the Parallels:* NTS 28 (1982) 1-32; J. Blank, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung,* München 1968; V. P. Furnish, *The Jesus-Paul Debate. From Baur to Bultmann:* Bulletin of the John Rylands Library 47 (1965) 342-381; W. G. Kümmel, *Jesus und Paulus,* en *Heilsgeschehen und Geschichte* I, Marburg 1965, 81-106 (orig. 1940) y 439-456 (orig. 1963); P. Richardson-J. C. Hurd (eds.), *From Jesus to Paul. Studies in honour of T. W. Beare,* Waterloo (Ontario) 1984; de esta colección citamos expresamente el artículo de S. G. Wilson, *From Jesus to Paul. The Contours and Consequences of a Debate,* 1-21.

2. Cf. J. M. Robinson, *Le kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire,* Genève 1961.

A la pregunta de si Pablo depende del Jesús histórico o terreno, o mejor dicho de las tradiciones evangélicas sobre Jesús, y en qué manera depende de ellas, se impone una respuesta sorprendente, pero inopugnable: tan sólo en mínima parte y con un peso insignificante en el evangelio paulino. La verdad es que en las cartas de Pablo no se dice nada de la actividad taumatúrgica del nazareno, falta toda referencia a las parábolas, no se descubre ninguna huella del rico material del relato de la pasión, se constata un silencio absoluto sobre las controversias que surgieron entre Jesús y los dirigentes del pueblo judío de su época. Del mismo modo, no se aprecia ninguna alusión a su bautismo, a las tentaciones, a la misión de Galilea y a los últimos días pasados en Jerusalén. El apóstol demuestra que conoce sólamente unos pocos elementos generales de la vida histórica del nazareno:

— su descendencia davídica (Rom 1, 3);
— su nacimiento terreno: «nacido de una mujer» (Gál 4, 4);
— su inserción en el mundo judío: «nacido bajo el dominio de la ley» (Gál 4, 4); «servidor de los circuncisos» (Rom 15, 8; cf. Rom 9, 5).
— la compañía de los doce (1 Cor 15, 5), con mención de Kefas en varias ocasiones (1 Cor 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5; Gál 1, 18; 2, 9.11.14) o de Pedro (Gál 2, 7.8) y de Juan una vez (Gál 2, 9);
— la existencia de hermanos (1 Cor 9, 5), en particular de Santiago (Gál 1, 19; cf. 1 Cor 15, 7; Gál 2, 9.12);
— la cena de despedida celebrada con los discípulos «la noche en que fue entregado a la muerte» (1 Cor 11, 23);
— la muerte en la cruz (Gál 3, 1; 1 Cor 2, 2; etc.) y la sepultura (1 Cor 15, 4).

En 2 Cor 10, 1 y en Rom 15, 3 Pablo habla además de la clemencia y de la bondad *(praytēs, epieikeia)* de Cristo y de su renuncia a complacerse a sí mismo.

No son muchas más las palabras de Jesús citadas expresamente por el apóstol:

— su pronunciamiento sobre la indisolubilidad del matrimonio (1 Cor 7, 10-11; cf. Mc 10, 9);
— la norma de que los pregoneros del evangelio vivan del anuncio evangélico (1 Cor 9, 14; cf. Lc 10. 7);
— las fórmulas pronunciadas sobre el pan y sobre el cáliz del vino durante la última cena (1 Cor 11, 24-25; cf. Lc 22, 19-20).

Hay que añadir que, al ordenar a las mujeres que estén calladas en las asambleas eclesiales, Pablo afirma que transmite «un mandamiento del Señor» (1 Cor 14, 37)[3]; del mismo modo, al tratar del des-

3. No obstante, se discute la autenticidad paulina de este pasaje.

tino último de los creyentes difuntos, apela a la «palabra del Señor» (1 Tes 4, 15); pero no tenemos paralelos precisos en las tradiciones evangélicas.

Alusiones más o menos claras a la enseñanza de Jesús están presentes en las secciones exhortativas de la carta a los Tesalonicenses y de la epístola a los Romanos:

— «Vivid en paz entre vosotros» (1 Tes 5, 13b; cf. Mc 9, 50);
— «Evitad que nadie devuelva mal por mal» (1 Tes 5, 15; cf. Mt 5, 38-48).
— «Bendecid a los que os persigan; bendecid y no maldigáis» (Rom 12, 14; cf. Lc 6, 28);
— «No devolváis a nadie mal por mal» (Rom 12, 17; cf. Lc 6, 27);
— «Dad a cada uno lo debido: a quien impuesto, impuesto; a quien contribución, contribución» (Rom 13, 7; cf. Mc 12, 17: «Dad al César lo que es del César»);
— el amor al prójimo como síntesis de todos los mandamientos (Rom 13, 9; cf. Mc 12, 28-31);
— exhortación a no crear escándalos al hermano (Rom 12, 13; cf. Mc 9, 42);
— «No hay nada impuro de suyo» (Rom 14, 14; cf. Mc 7, 15) [4].

Eso es todo, ciertamente muy poco, sobre todo si se tiene en cuenta que las referencias paulinas al Jesús histórico ignoran su anuncio central del reino de Dios que está ya llamando a las puertas y que se anticipa en la historia; por otra parte, no se puede decir que sobre ellas se base el núcleo del evangelio paulino: en Cristo muerto y resucitado Dios salva por su gracia a la humanidad perdida. Por consiguiente, no parece decirse que haya dudas razonables sobre este punto: la predicación de Jesús ha influido poco o nada en Pablo y la predicación paulina no ha encontrado en ella su matriz histórica. No parece exagerado afirmar que entre los dos existe una sensible discontinuidad y que, en el plano histórico, hay que buscar otros factores explicativos del anuncio paulino.

El análisis comparativo prosigue en la valoración de las semejanzas y diferencias entre el mensaje de Jesús de Nazaret y la teología paulina. La atención caerá sobre los puntos que cualifican al uno y a la otra. Como se ha señalado antes, el tema central de la predicación de Jesús fue el reino de Dios, mientras que el núcleo del mensaje del apóstol puede indicarse en el acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo, decisivo para el destino último de la humanidad. Hay que añadir a ello la originalidad absoluta de la teología paulina

4. Sin embargo, no se puede excluir que tanto Pablo como Jesús hayan sacado muchas ideas del mundo judío, independientemente el uno del otro.

de la justificación del pecador por la fe. La crítica a la ley mosaica, por el contrario, parece a primera vista acercar a Jesús a Pablo, pero la perspectiva en que se mueve Jesús es de carácter moral: revelar el sentido genuino de la obediencia a la voluntad de Dios y combatir cierta tendencia legalista y exhibicionista del ambiente judío; al contrario, el apóstol contrapone el culto a las observancias, esto es, las obras de la ley, a la acogida de la gracia divina y a la apropiación del código de lo gratuito. Además, la atención de Jesús y de Pablo se dirigió igualmente a la intervención escatológica y definitiva de Dios en la historia para salvar a la humanidad; pero el uno la vincula a su palabra y a su acción, mientras que el otro la relaciona con la muerte y resurrección de Cristo. Del mismo modo, Jesús no proclamó nunca expresamente que era el mesías o el Hijo de Dios, mientras que la cristología paulina parece centrada en el hijo eterno de Dios, encarnado, muerto y resucitado, y en el Señor de la Iglesia y del mundo. Finalmente, la concepción paulina de la humanidad como *massa damnata,* necesitada de redención, no sólo falta en Jesús, sino que contrasta con su comprensión del hombre, a quien urge para que dé una nueva dirección a su existencia terrena.

Pues bien, ¿cómo explicar esta doble constatación: Pablo depende poco o nada de la predicación de Jesús y muestra en su teología acentuadas diferencias con ella? Hace más de un siglo que se discute sobre esto [5], desde que F. C. Baur (1792-1860), fundador de la célebre escuela teológica de Tubinga, deseando ofrecer una explicación rigurosamente histórica de los textos cristianos de los orígenes, fue el primero en afrontar lúcidamente el problema «Jesús y Pablo». Su solución, presentada en la obra *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie* —lecciones que tuvo en 1860 y publicadas como póstumas en 1864—, es que existe «una gran diferencia» entre la enseñanza de Jesús y la del apóstol. En efecto, Jesús «no hizo nunca de su persona el objeto inmediato de su propia enseñanza, de modo que puede afirmarse que no es tanto la importancia de su persona como mucho más la verdad de su palabra aquello de lo que todo depende. Vino solamente para introducir, a través de las instancias morales que planteó a los hombres, el 'reino de Dios', para invitarles a entrar en este reino

5. Cf. R. Bultmann, *Zur Geschichte der Paulus-Forschung:* Theologische Rundschau N.F.1 (1929) 26-52, reimpreso en K. H. Rengstorf, *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung,* Darmstadt 1961, 304-337; W. G. Kümmel, *Il Nuovo Testamento. Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario,* Bologna 1976 (de esta obra hemos tomado casi todos los pasajes de Baur y de Wrede antes citados); Id., *Das Neue Testament im 20. Jahrhundert. Ein Forschungbericht,* Stuttgart 1970; R. Regner, *"Paulus und Jesus" im neunzehnten Jahrhundert,* Göttingen 1977; A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart,* Tübingen 1911.

y para inaugurarlo él mismo». Al contrario, para Pablo «el problema central no es lo que Jesús enseñó para conducir a los hombres a la bienaventuranza con su palabra, sino lo que hizo y sufrió para convertirse en redentor suyo. De esta manera el simple contenido moral y religioso de la enseñanza de Jesús se convirtió en una concepción formada y estructurada teológicamente» (pp. 123-124). En resumen, si en Pablo encontramos una elaboración teológica, la enseñanza de Jesús «no es precisamente teología, sino religión», «una religión que respira el más puro espíritu moral» (pp. 45 y 122).

En 1904, con su famoso *Paulus*[6], W. Wrede imprime a la investigación histórica, inmovilizada en el corsé del racionalismo, un giro importante. Descartada afortunadamente la distinción entre religión y teología, dado que en Pablo religión y teología son la misma cosa (p. 42), Wrede afirma la existencia de «un enorme hiato» entre Jesús y Pablo (p. 80). Dice así: «Lo que más exaltamos nosotros en el hombre Jesús no tiene ninguna importancia para el apóstol. En él no hay nada más lejos de la veneración religiosa del héroe. La majestad moral de Jesús, su pureza y su piedad, su actividad en medio de su propio pueblo, su carácter profético —por tanto, todo el contenido concreto ético-religioso de su vida terrena— no significa nada para su cristología» (p. 48). Por otra parte, «Jesus no sabe nada de lo que para Pablo lo es todo» (p. 88). En resumen, el apóstol *"hizo del cristianismo una religión de redención"* (p. 95). «La innovación total de Pablo consiste en el modo con que *puso como fundamento de la religión estos hechos de salvación: la encarnación, la muerte y la resurrección de Cristo"* (p. 95). Para Pablo Cristo es el hijo de Dios en sentido metafísico, un ser divino preexistente, encarnado y que regresó al cielo (pp. 47-48).

¿Pero cómo explicar —se pregunta Wrede— esta originalidad radical del apóstol respecto al Jesús histórico? He aquí su respuesta: «Pablo creía en un ser celestial semejante, en un Cristo divino, aun antes de creer en Jesús» (p. 81). En el momento de la conversión, cuando Jesús se le apareció en la luz gloriosa de resucitado, él lo identificó con su Cristo, atribuyéndole todas aquellas cualificaciones que atribuía ya al ser celestial, presente en su creencia y en la apocalíptica judía (p. 82).

En consecuencia, «Pablo debe considerarse como *el segundo fundador del cristianismo*», que, «respecto al primero, ejerció sin duda una influencia, aunque no mejor» (p. 97). Vale por tanto la alternativa: «Jesús o Pablo» (p. 97).

6. Reimpreso en K. H. Rengstorf, *Das Paulusbild, o.c.,* 1-97.

A. Schweitzer, por el contrario, ya en su *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart,* de 1911, pero sobre todo en su obra *Die Mystik des Apostels Paulus,* de 1931, subrayó con fuerza cómo la escatología constituye un terreno común fundamental entre Jesús y Pablo. Tanto el uno como el otro lo centraron todo en la próxima irrupción en la historia del señorío final de Dios. Lo que pasa es que Pablo se encontró, como todo el cristianismo primitivo, frente al giro decisivo que imprimió al tiempo la muerte y resurrección de Cristo. Así pues, la salvación se convierte en la experiencia del hoy para todos los que se unen «místicamente» a Cristo resucitado, aunque sigue siendo verdad que sólo se realizará plenamente en el futuro. De esta manera consigue superar la desilusión por el retraso de la parusía del Hijo del hombre, que esperaban para corto plazo tanto Jesús como la comunidad cristiana primitiva, y liberar la fe de los primeros creyentes de las contingencias temporales, dirigiendo la atención a lo esencial, es decir, al «ser en Cristo» como sello de la existencia redimida [7].

Schweitzer concluye su investigación subrayando que «la única continuación del evangelio de Jesús es el paulinismo auténtico, escatológico como el cristianismo primitivo. Solamente este paulinismo es el evangelio de Jesús, adaptado a la época que sigue a la muerte de Jesús» [8]. Por consiguiente, «tiene que desaparecer la alternativa 'Pablo o Jesús' y el desprecio moderno por Pablo. Pablo tiene la misma noción del reino de Dios que Jesús; basa su doctrina de la redención en la esperanza del reino; finalmente, su mística cristocéntrica no hace más que desarrollar la noción de la redención realizada gracias a la unión de los creyentes con el mesías venidero» [9]. No es que el apóstol haya querido abolir el evangelio tal como lo proclamó Jesús; pero la realidad es que no podía repetirlo al pie de la letra, ya que había intervenido la resurrección del Crucificado. El *evangelium Christi* desembocó lógicamente en el *evangelium de Cristo* [10].

Con su aportación del año 1912 [11], *Zum Problem Paulus und Jesus,* W. Heitmüller ofrece una nueva pauta a la investigación. No es posible confrontar directamente a Jesús y a Pablo —dice—, porque entre ambos se colocan otros dos eslabones de la cadena, es decir, la comunidad cristiana primitiva y sobre todo el cristianismo helenista, del que depende el apóstol y que transformó la fe en un mesías judío

7. A. Schweitzer, *La mystique de l'apôtre Paul,* Paris 1962, 319-320.
8. *Ibid.,* 326.
9. *Ibid.,* 328.
10. *Ibid.,* 325.
11. Publicado primero en ZNW 3 (1912) 329-337 y reimpreso en K. H. Rengstorf, *Das Paulusbild, o.c.,* 124-143.

en la fe en el hijo transcendente de Dios y en el Señor divino. El apóstol no tiene ningún interés por la personalidad histórica de Jesús y ésta a sus ojos no reviste ninguna importancia, como aparece igualmente de la toma de posición de principio de 2 Cor 5, 16: «Aunque hemos conocido de modo carnal a Cristo (o bien, si hemos conocido a Cristo según la carne), ahora ya no lo conocemos así». Para él lo importante es únicamente la encarnación, la obediencia, la muerte y la resurrección del Señor transcendente. En una palabra, la explicación histórica de la teología paulina debe buscarse en el cristianismo helenista, que ya se había distanciado francamente del Jesús histórico y de la comunidad cristiana primitiva de cuño judío [12].

Dejando aparte su aceptación del punto de vista de Heitmüller sobre la dependencia de Pablo del cristianismo helenista, R. Bultmann [13] explica ante todo la ausencia casi total en Pablo de los motivos de la predicación jesuana por la falta de interés del apóstol por el «Cristo según la carne» (cf. 2 Cor 5, 16). Se detiene luego en señalar dónde radica la verdadera diversidad entre Jesús y Pablo: «Jesús mira al futuro, al reino de Dios que viene, pero que viene ahora y comienza ahora. Pablo, en cambio, vuelve la vista atrás: *el cambio de los eones ha tenido ya lugar*» [14], como atestiguan Gál 4, 4: «Pero cuando el tiempo llegó a su plenitud, Dios mandó a su hijo», y 2 Cor 5, 17: «Por tanto, el que vive la vida de Cristo es una nueva criatura. El mundo viejo se ha ido; ha surgido el nuevo». En otras palabras, continúa Bultmann, «lo decisivo, lo que Jesús *espera*, para Pablo *se ha realizado ya*» [15]. No se trata de ideas diversas ni de diferentes concepciones. La verdadera diferencia «estriba en que lo que para Jesús es futuro, Pablo lo considera como presente o como presente comenzado en el pasado» [16]. De manera polémica contra Wrede, Bultmann señala que la novedad de Pablo no está en el ámbito de los teologúmenos, en el cambio de las concepciones teológicas, sino en que «la situación del mundo es fundamentalmente nueva y distinta» [17]. «Pablo no tiene conciencia de aportar nuevas ideas, sino de que anuncia

12. Recientemente F. Hahn, recogiendo la línea de investigación de Heitmüller, ha completado la concatenación: Jesús - comunidad cristiana primitiva - cristianismo judeo-helenístico - cristianismo étnico-helenístico - Pablo: *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum,* Göttingen 1963, 11.

13. R. Bultmann, *El significado del Jesús histórico para la teología de Pablo,* en *Creer y comprender* I, Madrid 1974, 165-186; artículo publicado primeramente en Theologische Blätter 8 (1929) 137-151.

14. *Art. cit.,* 175.

15. *Ibid.,* 175-176.

16. *Art. cit.,* 176.

17. *Art. cit.,* 177.

un hecho decisivo para los hombres»[18]. Puede decirse, continúa Bultmann, que el apóstol no desarrolló los contenidos de la predicación de Jesús, sino más bien el kerigma primitivo, anunciador de la iniciativa escatológica o definitiva de la gracia de Dios, que llama eficazmente al hombre perdido para que se decida por el don de la salvación. En una palabra, para el evangelio paulino lo decisivo no es lo que Jesús dijo o hizo (el *was*), sino sólo el hecho (el *dass*) de su muerte, interpretado como acontecimiento de la irrupción del nuevo eón en la historia[19].

La disociación bultmanniana entre el Cristo anunciado y el Jesús anunciador del reino de Dios ha sido superada por sus discípulos[20], entre los que mencionamos aquí a E. Käsemann[21] y a G. Bornkamm[22]. Al kerigma primitivo y, en su forma más desarrollada, a la teología paulina no le puede resultar indiferente ni privado de importancia el Jesús histórico o terreno. Es verdad que ese kerigma y esta teología proclaman hermenéuticamente su significado salvífico, pero dentro de una continuidad substancial como todo lo que él mostró que era y que quería[23]. Al predicar la proximidad del reino de Dios y su anticipación en la historia, Jesús puso realmente a su persona en el centro de la iniciativa escatológica o definitiva de Dios. Por ejemplo, en la frase de reconocida paternidad jesuana: «Yo os digo que, por todo el que se pronuncie por mí ante los hombres, también el Hijo del hombre se pronunciará ante los ángeles de Dios; y si uno me niega ante los hombres, será negado él ante los ángeles de Dios» (Lc 12, 8-9), él muestra una conciencia precisa de sí mismo como encrucijada histórica en donde Dios se encuentra con el hombre, determinando su destino último de vida o de muerte. Lo mismo vale para las palabras interpretativas de sus gestos de liberación de los endemoniados, que anticipan el señorío final de Dios: «Si yo echo los demonios con el dedo de Dios, señal que el reinado de Dios os ha dado alcance» (Lc 11, 20). También aparece como significativa su autorizada manera de hablar: «Pero yo os digo», que radicaliza las exigencias divinas expresadas en la ley mosaica (cf. Mt 5, 21 ss). Sin hablar de su manera de llamar a Dios: «Abba», que revela una conciencia extraordinaria de sí mismo como hijo de Dios (cf. Mc 14, 36), y de las condiciones inauditas que impone a todos los que quieren hacerse discípulos su-

18. *Ibid.*
19. *Art. cit.*, 177 s.
20. Cf. J. M. Robinson, *Le kérygme de l'Église, o.c.*
21. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus,* aparecido inicialmente en ZTK 51 (1954) 125-153, reeditado en *Ensayos exegéticos,* Salamanca 1978, 158-189.
22. G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret,* Sígueme ^{3}1982 (original alemán de 1960).
23. J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie,* Gembloux 1975.

yos: «Si uno quiere ser de los míos y no odia a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, y hasta a sí mismo, no puede ser discípulo mío» (Lc 14, 26).

Puede decirse entonces que entre la cristología explícita de Pablo y la cristología implícita de Jesús —implícita en sus palabras y en sus acciones— existe una continuidad histórica fundamental. El Cristo creído y proclamado por el apóstol no es distinto del Jesús que se manifestó con sus obras y sus palabras[24]. Si el giro decisivo en la salvación del mundo se llevó a cabo en la muerte y resurrección de Cristo, tal como proclama el evangelio paulino, no se puede negar que, como declaraba el mismo Jesús, ese giro se había anticipado ya en su misión. El acontecimiento nuevo de la resurrección, que separa a Jesús de Pablo y del cristianismo primitivo, no constituye solamente la explosión de las fuerzas del mundo nuevo en el resucitado, convertido por eso mismo en «espíritu creador de vida» *(pneuma zōopoioun)* (1 Cor 15, 45), sino también la legitimación del poder divino y escatológico *(exousia)* de perdonar los pecados, reivindicado por el Jesús histórico (Mc 2, 10) y encarnado en su actitud de compartir la mesa con los pecadores (cf. Mc 2, 15-17; Lc 19, 1-10).

Por otra parte, se explica el desinterés de Pablo por lo que pudiera haber dicho y hecho el nazareno[25]. Privado de la experiencia de los discípulos históricos, habiéndose hecho cristiano y apóstol en virtud de la «visión» del resucitado, inserto en el cristianismo de lengua griega de Siria, centró toda su atención en la muerte y resurrección de Cristo, vértice de la revelación *(apokalypsis)* del Padre de Jesús. Le bastaba con mantener y subrayar que el resucitado, visto con los ojos de la fe, es por su identidad personal el Jesús de Nazaret que había muerto en la cruz.

Por consiguiente, no se le puede aplicar la etiqueta de «falsificador del evangelio de Jesús», tal como se expresó animosamente Nietzsche, por ejemplo, en su obra *El Anticristo:* «En el fondo ha existido solamente un cristiano, que es el que murió en la cruz. El 'evangelio' *murió* en la cruz. Lo que a partir de aquel momento se designó como 'evangelio' era ya la antítesis de aquel que *él* había vivido: una '*mala* noticia', un *Dysangelium*» (n. 39). «Tras la 'buena noticia' vino in-

24. G. Bornkamm, *Pablo de Tarso,* Sígueme ²1987, 291-302; E. Jüngel, *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia,* Brescia 1978; W. G. Kümmel, *La teologia del Nuovo Testamento. Gesù-Paolo-Giovanni,* Brescia 1976, 313-327, y los artículos antes mencionados.

25. Se ha propuesto la hipótesis de que Pablo conocía mucho más al Jesús histórico y de que en su anuncio oral del evangelio hablaba de él mucho más de lo que se deduce de sus cartas; pero se trata de una pura y simple posibilidad privada de toda verificación. Nuestra investigación se atiene a lo que leemos en su epistolario.

mediatamente *la peor de todas ellas:* la de Pablo. En Pablo se encarna el tipo antitético a la 'buena noticia', el genio del odio, en la visión del odio, en la lógica despiadada del odio. ¿*Qué cosa* no sacrificó en aras del odio este disangelista? En primer lugar, al Redentor: lo clavó en *su* cruz. La vida, el ejemplo, la doctrina, la muerte, el sentido y el derecho del evangelio entero: nada de esto existió desde el momento en que este falsario comprendió, por odio, únicamente aquello de lo que podía tener necesidad» (n. 42) [26]. Tampoco es posible afirmar que entre Pablo y Jesús haya un abismo infranqueable, como sostuvo por ejemplo Wrede. Por otra parte, hay que excluir el punto de vista de la teología tradicionalista del siglo pasado, dogmáticamente asentada en la tesis de la identidad pura y simple [27]. Entre Jesús y Pablo, pero también entre Jesús y el cristianismo primitivo, se insertan las novedades objetivas de la fe en la resurrección de Cristo, de la predicación apostólica y de la existencia de la Iglesia. En el plano sociocultural hay que destacar además el paso del mundo palestino al mundo griego. Así pues, la fidelidad a Jesús de Nazaret no puede reducirse a la cristalización del pasado; eso equivaldría a embalsamar el mensaje de Jesús de Nazaret en el museo de restos arqueológicos e impedir una relación viva y vivificante con él, tal como intenta ser la fe en el Resucitado. Parece correcto históricamente valorar a Pablo sobre la base de este último tipo de fidelidad.

Dicho esto, no se puede sin embargo cerrar los ojos sobre el hecho de que el apóstol llevó a cabo para siempre una compostura del anuncio evangélico, centrándolo todo en Cristo muerto y resucitado, con lo que es preciso reconocerle el mérito de haber escogido el nudo central. Pero del mensaje forma también parte integrante el camino que recorrió el nazareno por los caminos de Palestina, por donde «pasó haciendo el bien y curando a todos los que habían caído bajo el dominio del diablo, porque Dios estaba con él» (Hech 10, 31). Nos lo recuerdan los evangelios sinópticos, que nacieron 15/30 años después de la muerte de Pablo precisamente para anclar sólidamente la fe cristiana en el Jesús histórico y cerrar el paso a una interpretación espiritualista y entusiástica de la fe cristiana y a una reducción del evangelio de signo gnóstico [28].

26. Cf. la obra suya titulada *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo,* Milano [6]1984.
27. Véase a este propósito R. Regner, *Paulus und Jesus im 19 Jarh., o.c.,* 43-47.
28. Cf. E. Käsemann, *Die neue Jesu-Frage,* en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie, o.c.,* 47-57.

15

INFLUJOS CULTURALES

Lleva ya no pocos años la investigación histórica comprometida en encontrar una explicación satisfactoria de la teología paulina. Con esta finalidad se han emprendido tres direcciones diversas: confrontación con el anuncio de Jesús de Nazaret, encuadramiento dentro del contexto del cristianismo primitivo, indicación de los factores culturales y religiosos más influyentes en el ambiente de la época. Pues bien, los resultados del primer tipo de aproximación han sido francamente decepcionantes; como se ha dicho anteriormente, en el Jesús histórico no podemos ciertamente descubrir la clave del pensamiento del apóstol. F. C. Baur, fundador y líder de la escuela de Tubinga, por el contrario, jugó la carta de la dialéctica interna del cristianismo de los orígenes, en donde se habrían enfrentado dos «partidos», el uno totalmente aferrado a las observancias y al espíritu del judaísmo y capitaneado por Pedro y los demás apóstoles jerosolimitanos, y el otro abierto al mundo pagano y dirigido por Pablo. Dicho en términos hegelianos, a la «tesis» del particularismo petrino se opuso antitéticamente el universalismo paulino. Así pues, el evangelio de Pablo se explica en virtud de esta lucha contra la segregación del anuncio evangélico en la ciudadela del judaísmo [1]. Los discípulos de Baur se limitaron a aportar algún que otro retoque, por lo demás no insignificante, al cuadro trazado por el maestro: el frente antitético contra el evangelio paulino no habría estado representado por Pedro y los demás apóstoles jerosolimitanos, centrados en posiciones intermedias, sino más bien por una franja más o menos consistente de judaizantes extremistas [2]. De todas formas, la escuela de Tubinga no pensó ni mucho menos en influencias externas; el cristianismo primitivo, y dentro de él el mismo Pablo, aparece en ella como un fenómeno histórico aislado del am-

1. Cf. el célebre artículo de 1831: *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde*. A este propósito véase W. G. Kümmel, *Il Nuovo Testamento. Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario,* Bologna 1976, 185-192; Id., *Das Neue Testament im 20. Jahrhundert. Ein Forschungbericht,* Stuttgart 1970.

2. Véase sobre todo C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche,* Freiburg 1886. Cf. W. G. Kümmel, *Il Nuovo Testamento, o.c.,* 243-251.

biente, como una mónada autosuficiente privada de puertas y de ventanas.

Pero alrededor del 1900 y sobre todo en los quince primeros años del siglo XX, la atención de los historiadores se dirigió a las fuerzas vivas religiosas y culturales del doble ambiente, greco-pagano y judío, de los orígenes cristianos. Pablo era un judío de estrecha observancia, pero nacido en Tarso, importante centro de cultura griega y puerta abierta al mundo oriental; y, sobre todo, actuó como misionero en algunas metrópolis del imperio romano. ¿Cómo no pensar que se vio influido de varias maneras por todo esto? De hecho, la investigación histórica se adentró por el camino de un fecundo comparativismo religionista. En particular, se preguntó por la deuda que pudo contraer Pablo con las culturas y creencias religiosas de los ambientes judío y griego en que vivió y actuó. ¿Fue, desde el punto de vista histórico-cultural, ciudadano de Jerusalén o de Atenas? Un dilema que cojea, como diremos más adelante; pero queda en pie la constatación de que entones los historiadores de las religiones se opusieron de ordinario entre sí según esta clara alternativa.

En favor de un Pablo fuertemente helenizado se expresó la célebre escuela histórico-religiosa representada sobre todo por R. Reitzenstein, W. Heitmüller y W. Bousset [3]. A su juicio, el evangelio de Pablo encuentra su explicación histórica en las religiones mistéricas de marca greco-oriental, en el dualismo gnóstico y en el culto difuso de las divinidades salvadoras, llamadas *Kyrioi* (Señores), igualmente de marca greco-oriental. Según Reitzenstein, Pablo fue un místico y un gnóstico helenista: «El debió leer la literatura *religiosa* helenista; habla la misma lengua y está inserto en su corriente de pensamiento». Y poco más adelante el mismo historiador concluye: «... por eso la investigación histórico-religiosa lo puede colocar muy bien en el ámbito de esta evolución, considerándolo no ya como el primero, pero sí como el más grande de los gnósticos» [4]. W. Heitmüller [5] encuadra a Pablo en el cristianismo helenista, al que debemos la transformación de la fe mesiánica de la comunidad cristiana primitiva en fe en el *kyrios* (Señor) divino y transcendente. Esta evolución cristológica fue profundizada por Bousset: «Lo que significaba el *Kyrios* (Señor) para las primeras comunidades helenistas cristianas (...) se nos presenta en colores vivos y claros. Se trata del Señor, que gobierna sobre la vida cristiana de la comunidad, tal como se desarrolla en el servicio

3. Cf. W. G. Kümmel, *o.c.,* 357-408.
4. Cf. la obra de 1910: *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen.* Cita en W. G. Kümmel, *o.c.,* 393-394.
5. Cf. el artículo de 1912: *Zum Problem Paulus und Jesus.*

divino, a saber, en el culto de la comunidad misma. En torno al 'Señor' la comunidad se reúne en ferviente adoración, confiesa su nombre, bautiza en su nombre, se recoge en torno a la mesa del Señor Jesús; suspira gritando con fervor: *Maranatha,* 'ven, Señor Jesús' (...). Una mirada general muestra que el título 'Señor' se extiende por un área histórico-religiosa que se puede delimitar con suficiente exactitud. Partiendo del oriente, penetró en la religión helenístico-romana; las zonas en que tuvo su origen fueron Siria y Egipto. El hecho de que tuviera un papel de primera importancia en la veneración que los egipcios y los romanos tributaban a sus propios gobernantes representa sólo un fenómeno particular en este contexto general (...). Parece ser que el título 'Señor' se les concedía especialmente a las divinidades que se encontraban en el centro de la actividad cultual de las comunidades respectivas (...). El cristianismo antioqueno y el de las restantes comunidades primitivas helenístico-cristianas creció y evolucionó en esta atmósfera. En este ambiente se formó la joven religión cristiana, como culto a Cristo, y de este ambiente se tomó también la fórmula 'Señor', que es comprensiva e indicativa de la posición dominante de Jesús en la liturgia (...). La fe en el *Kyrios* y el culto al *Kyrios* representa por tanto aquella forma que el cristianismo asumió en el terreno de la religiosidad helenista»[6].

Es interesante señalar el procedimiento metodológico de estos autores: después de constatar una serie de analogías entre la teología paulina y las múltiples expresiones de la religiosidad greco-oriental contemporánea, dedujeron la dependencia de aquella respecto a ésta. En particular, en la comprensión de los sacramentos del bautismo y de la eucaristía como ritos de profunda participación de los creyentes en Cristo muerto y resucitado (cf. Rom 6, 1-11 y 1 Cor 10, 16-21 y 11, 23-27), Pablo se inspiró en ritos paganos análogos, en los que se celebraba la muerte y resurrección de las divinidades mistéricas greco-orientales, que concedían a los iniciados la salvación y la inmortalidad. Es similar la explicación de la mística paulina del «ser en Cristo/en el Señor», de la explosión entusiasta de los carismáticos arrastrados por la fuerza del espíritu *(pneuma),* de la creencia en Jesús como Señor glorioso y divino, presente en la comunidad reunida para el culto y liberador de este mundo malvado (cf. Gál 1, 4). De esta manera el apóstol pudo hacer del cristianismo una religión del redentor, a imagen y semejanza de las religiones paganas centradas en el culto al dios salvador *(Sōtēr).*

6. Cf. la obra de 1913: *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus.* Cita en W. G. Kümmel, *o.c.,* 398-399.

Por otra parte, ya W. Wrede en 1904 había explicado el evangelio paulino, muy distinto del de Jesús de Nazaret, como aplicación a Jesús de la creencia precristiana de Pablo en un mesías transcendente, propio de la apocalíptica judía de 4 Esdras y del Apocalipsis de Baruc. El cristianismo se convirtió así en una religión de redención, basada en los hechos salvíficos de la encarnación, muerte y resurrección del ser divino Jesús aparecido en la historia [7]. Pero es sobre todo a A. Schweitzer a quien debemos la reacción más concreta contra la orientación de la escuela histórico-religiosa y, de todas formas, contra cualquier intento de hacer de Pablo un griego [8]. Su tesis es que, de la misma forma que Jesús de Nazaret, el apóstol sigue siendo deudor de la escatología y de la apocalíptica judía, dirigida a la instauración del reino mesiánico, que habría surgido sobre las cenizas de este mundo malvado destinado a la aniquilación, y tensa hacia la resurrección final de los muertos y la realización del reino de Dios. En su célebre obra de 1911, *Geschichte der paulinischen Forschung,* le reprocha a la investigación histórica del siglo pasado el haber prescindido de los paralelismos entre las ideas de Pablo y las concepciones presentes en *Henoc,* en los *Apocalipsis de Baruc* y *de Esdras* y en los *Testamentos de los doce patriarcas* (p. 51) [9]. Luego afirma con energía que el paulinismo y el pensamiento griego, sobre todo de cuño estoico, no tienen absolutamente nada en común (p. 91). En cuanto a la escuela histórico-religiosa, no se limita a criticarla (pp. 151-178), sino que llega a preguntarse: «¿Pero es posible lograr explicar la mística de la doctrina de la redención y el elemento sacramental sobre la base de la escatología judía?» (p. 241). Una pregunta provocativa, a la que no teme sin embargo dar una respuesta afirmativa: la mística de la redención y la doctrina sacramental de Pablo pertenecen a la escatología, tratándose de una mística escatológica, aunque expresada en un lenguaje religioso griego (pp. 241 ss).

Finalmente hemos de añadir que no han faltado quienes, como J. Weiss, se han opuesto a toda solución unilateral del problema proponiendo la hipótesis de múltiples influjos: «De la exposición de los capítulos anteriores sobre Pablo se deduce un cuadro extraordinariamente variado; estamos convencidos de que confluyó en él toda una serie de corrientes espirituales de la época: el sentido religioso helenístico-judío y la ética estoica, la mística sincretista-helenística y la gno-

7. Cf. el opúsculo *Paulus,* ahora en *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung* (ed. K. H. Rengstorf), Darmstadt 1969, 1-97, especialmente 74-83.
8. Cf. W. G. Kümmel, *Albert Schweitzer als Paulusforscher,* en *Heilsgeschehen und Geschichte* II, Marburg 1978, 215-231.
9. Nos referimos a la edición inglesa: *Paul and his Interpreters. A Critical History,* London 1956.

sis dualista-ascética, el fuerte imperativo del mensaje ético de Jesús y de la comunidad primitiva, y sobre todo la convicción triunfante de la comunidad de que había llegado ya el tiempo final de la salvación» [10].

En el período inmediatamente posterior a la primera guerra mundial, la investigación histórico-religiosa descubrió la importancia de la literatura rabínica, indispensable para una recta comprensión histórica del cristianismo primitivo y, en particular, de Pablo. El pastor P. Billerbeck en los años 1922-1928 publica una rica colección de material rabínico que no sólo encuentra analogías evidentes en los textos de los orígenes cristianos, sino que influyó también en ellos. El volumen III de su obra *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* está dedicado al estudio comparativo de las cartas paulinas. Por su parte, G. Kittel declara en el mismo lapso de tiempo: «*Junto a* y *por delante de* todas las analogías helenístico-mediorientales para el estudio del cristianismo primitivo, sigue en pie la cuestión de las relaciones de éste con todo el judaísmo palestino». Y añade que el objetivo de la investigación histórica es el de «comprender la *particularidad* de cada una de estas dos religiones» [11]. Más explícita se muestra la reacción de K. Holl contra la escuela histórico-religiosa de Reitzenstein y de Bousset: «Actualmente se traza de Pablo una imagen en la que desaparece casi por completo el judío Pablo hasta llegar a imponerse el helenista (...). Pero Pablo estaba orientado hacia un punto muy distinto de como les parece a ellos. Se siente desde luego en contraste con el helenismo no menos que con el judaísmo. Fue realmente él el que acuñó la gran palabra sobre la cruz, que fue un escándalo para los judíos y una locura para los griegos (...). Se cierra así el acceso (...) a todo lo más profundo que Pablo concibió, cuando se intenta comprender sus ideas a partir de las concepciones del helenismo» [12].

Pero en 1930 A. Schweitzer volvió a la carga con su obra *Die Mystik des Apostels Paulus,* remachando y desarrollando la intuición de veinte años antes. «El apóstol no fue el helenizador del cristianismo, pero por medio de su mística escatológica del 'ser-en-Cristo' le dio una forma que lo hizo helenizable» (p. 3) [13]. «Pablo es un místico» (p. 5). Pero la suya no es una mística teocéntrica, sino cristocéntrica (p. 7), de carácter histórico-cósmico y orientada hacia el final de los tiempos (p. 25), vinculada estrechamente con el sacramento, por

10. Cf. el artículo de 1913: *Das Problem der Entstehung des Christentums.* Cita en W. G. Kümmel, *o.c.,* 408.
11. Cita en W. G. Kümmel, *o.c.,* 501-502.
12. Cita en W. G. Kümmel, *o.c.,* 519-520.
13. Nos referimos a la edición francesa: *La mystique de l'apôtre Paul,* Paris 1962.

lo que el 'ser-en-Cristo' se realiza a través del bautismo (pp. 106-107), y elaborada como respuesta coherente con el retraso de la parusía de Cristo y con la necesidad de replantear la espera de la salvación a la luz de la resurrección ya realizada del Crucificado (pp. 126-127). La fe en la resurrección del crucificado, propia de la comunidad cristiana primitiva y compartida por Pablo, le impulsó a anticipar en la historia lo que la apocalíptica judía y el mismo Jesús histórico habían hecho objeto de una pura y simple espera: la redención se realiza ahora para cuantos son-en-Cristo, ya que han sido bautizados en él. Anticipación real, pero siempre parcial, ya que el apóstol conserva la esperanza en la resurrección final y en la realización definitiva del reino de Dios, así como en la parusía de Cristo.

Schweitzer no ignora que en Pablo están presentes hasta tres concepciones salvíficas: escatológica, mística y jurídica. La primera está centrada en la espera de Cristo y del reino de Dios, la segunda está caracterizada por el «ser-en-Cristo» y la tercera consiste en la doctrina de la justificación mediante la fe (pp. 26 ss). A su juicio, sin embargo, ésta última es solamente un cráter secundario respecto al cráter principal de la doctrina de la redención a través de la mística del «ser-en-Cristo». El pensamiento escatológico, por el contrario, se muestra admirablemente de acuerdo con la concepción mística; ésta es la forma en que Pablo ve anticipada en la historia la salvación esperada para el final del mundo.

Los herederos de la escuela histórico-religiosa, sin embargo, dirigían sobre todo su atención a las influencias de una gnosis judeo-oriental, caracterizada por el mito del redentor de cuño dualista, tal como lo había hecho sugerir el descubrimiento de los textos mandeos [14]. Pero fue sobre todo el evangelio de Juan al que se aplicó esta comparación.

Después de la segunda guerra mundial, en la búsqueda de la explicación histórica del pensamiento paulino se siguió oscilando entre el polo greco-pagano y el judío. El heredero principal de la escuela histórico-religiosa de 1900 es indudablemente R. Bultmann, que ya por entonces había puesto de relieve la deuda literaria de Pablo con la diatriba estoico-cínica, pero subrayando al mismo tiempo la originalidad de sus motivos temáticos respecto a la filosofía de Epicteto [15], y que en el período entre las dos guerras había llamado la atención sobre la gnosis mandea [16]. Luego, en una obra sintética con el título

14. Cf. W. G. Kümmel, *o.c.,* 510 ss.

15. Cf. los estudios: *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe,* Göttingen 1910; *Das Religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament:* ZNW 13 (1912) 97-110.

16. Cf. W. G. Kümmel, *o.c.,* 510 ss.

expresivo *Il cristianesimo primitivo nel quadro delle religioni antiche* [17], afirma con fuerza que el cristianismo primitivo es un fenómeno sincretista, en el que confluyeron elementos culturales, valores éticos y sobre todo creencias religiosas del mundo judío, del ambiente griego y de la «piedad» y «sabiduría» oriental. Recogiendo luego la teoría de Heitmüller y de Bousset, subraya la diferencia fundamental entre el cristianismo helenista, matriz del pensamiento paulino, y el cristianismo de Palestina: la espera escatológica del uno había dejado sitio, en el otro, al culto de Jesús *Kyrios* (Señor), presente y activo en los sacramentos, y a la «sabiduría» propia del mito gnóstico. En particular, pone de relieve las analogías de la teología paulina de la redención con la antropología y la soteriología de los sistemas gnósticos. Cristo, ser divino encarnado en este mundo para rescatar a la humanidad irremediablemente perdida y ofrecer al hombre mediante su palabra el conocimiento (gnosis) de su auténtico yo, presenta semejanzas evidentes con el redentor gnóstico que bajó de los cielos y que se apareció en la tierra bajo apariencias falsas para despertar la conciencia de las almas humanas, caídas trágicamente en este mundo y alienadas en él, a fin de conducirlas de nuevo al conocimiento de su origen divino. Naturalmente, no faltan las diferencias, sobre todo en el hecho de que Pablo afirma la verdadera encarnación del hijo de Dios y del redentor celestial; pero es preciso reconocer que Pablo se inspiró en esas ideas.

Sobre todo después de la publicación de los textos de Nag Hammadi, que son la expresión de una «secta» cristiana afín al gnosticismo, el interés por la gnosis catalizó el interés de los exegetas en los últimos veinte años. En particular se puso en discusión la famosa tesis de la escuela de Tubinga del siglo pasado, según la cual el frente de los adversarios de Pablo está constituido por judeo-cristianos extremistas. Así, W. Schmithals se distinguió por su intento de revalorizar la hipótesis de que el apóstol combatió en realidad contra los judeo-cristianos gnósticos, no contra los legalistas [18]. De todas formas, en la actualidad los autores suelen estar de acuerdo en la distinción entre el gnosticismo propio y verdadero del siglo II, con sus sistemas elaborados, y la presencia ya en el siglo I a.C. de un pregnosticismo o de un protognosticismo, o también —como dice el especialista R. McL. Wilson—

17. La traducción italiana es de 1964, pero el original se remonta a 1948. Cf. también *Teología del nuevo testamento,* Salamanca ²1987, 73-236.

18. Cf. los estudios: *Paulus und die Gnostiker,* Hamburg 1965; *Die Gnosis in Corinth,* Göttingen ³1969; y recientemente, *The Corpus Paulinum and Gnosis,* en *New Testament and Gnosis. Essays in honour of R. McL. Wilson,* Edinburgh 1983, 107-124.

de una especie de gnosis *(kind of gnosis)*[19]. En consecuencia, tan sólo esta última puede ser tomada en consideración como factor eventual de influencia en el pensamiento de Pablo.

Por el lado de la religión judía, han causado sensación los descubrimientos de los textos de Qumrân, en los que han surgido parecidos no marginales con los escritos neotestamentarios: las antítesis luz/tinieblas y carne/espíritu, la doctrina de la corrupción radical del hombre necesitado por consiguiente de la gracia salvadora de Dios, el interés por el conocimiento de los misterios divinos que se refieren al destino último del mundo, la esperanza escatológica febril, algunos rituales característicos como los baños de purificación y las cenas sagradas, la organización y la disciplina de la comunidad, la hermenéutica y la técnica exegética aplicadas a las escrituras sagradas hebreas, la polémica contra el culto en el templo de Jerusalén, la observancia de un calendario especial, el ascetismo... No es de maravillar que, en medio del entusiasmo inicial, se haya llegado a ver allí la clave de lectura del cristianismo primitivo; sin embargo, posteriormente se introdujo una visión más realista y más atenta a las peculiaridades del fenómeno cristiano[20].

W. D. Davies[21] ha ofrecido una aportación muy valiosa a la repercusión del rabinismo en el pensamiento paulino. La tesis de este autor inglés es que los principales temas de la teología de Pablo sacan su inspiración de su formación rabínica. Por ejemplo, la antítesis carne/espíritu no se deriva del dualismo helenista, sino que se refiere más bien a la doctrina rabínica de los dos impulsos, el bueno y el malo, que determinan las opciones humanas. Las especulaciones judeo-rabínicas y judeo-helenísticas (Filón) sobre el Adán de Gén 1-2 inspiraron a Pablo en su doctrina original de Cristo, segundo Adán. La antropología soteriológica paulina del «ser-en-Cristo» no puede estar motivada por la mística de las religiones mistéricas, cuya orientación individualista, naturalista y a-ética contrasta con la perspectiva eclesial (ser-en-Cristo = pertenencia al cuerpo de Cristo), histórico-salvífica (Cristo no puede reducirse a una personificación de las fuerzas de la

19. Cf. U. Bianchi (ed.), *Le origini dello Gnosticismo,* Leiden 1967; A. H. B. Logan-A. J. M. Wedderburn, *The New Testament and Gnosis: Essays in honour of R. McL. Wilson,* Edinburgh 1983; R. McL. Wilson, *Gnostics in Galatia?,* en *Studia Evangelica* IV, 1, Berlin 1968, 358-367; Id., *Gnosis at Corinth,* en *Paul and Paulinism: Essays in honour of C. K. Barrett,* London 1982, 102-114; Id., *Nag Hammadi and the New Testament:* NTS 28 (1982) 289-302.

20. Cf. E. Cothenet-J. Starky-J. Schmitt, *Qumran et le Nouveau Testament,* en *Dictionnaire de la Bible. Supplément* IX, Paris 1979, 980-1011; J. Murphy-O'Connor (ed.), *Paul and Qumran,* London 1968.

21. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology,* London ^{2}1965 (1948).

naturaleza como los dioses mistéricos y el acontecimiento de su muerte y resurrección constituye el giro decisivo de la historia) y personalista (relación yo-tú entre el creyente y Cristo). Sobre todo Davies considera que el pensamiento de Pablo se comprende como el de un rabino que ha creído en la llegada del mesías, sacando de ello las lógicas consecuencias: la abrogación de la ley mosaica y la promulgación de la ley del mesías, como se decía en los círculos rabínicos; la efusión del Espíritu de Dios, prometido en las Escrituras; la hora de la entrada de los paganos en el pueblo de Dios. Pero con la edad mesiánica, que ha llegado ya finalmente, el apóstol combina la esperanza en la resurrección final y en la realización del reino de Dios. En conclusión, Davies afirma que para Pablo la fe cristiana constituye el pleno florecimiento del judaísmo, siendo la experiencia de la era mesiánica que éste esperaba.

El historiador judío H. J. Schoeps [22], tomando posición en el debate sobre Pablo judío o griego, se ha convertido en defensor de la tesis siguiente: el judaísmo helenista caracteriza cultural y religiosamente a Pablo. La escatología paulina está relacionada con las especulaciones apocalípticas de los dos eones y con las esperanzas mesiánicas del mundo judío, con la diferencia de que la fe en Jesús muerto y resucitado le dice a Pablo que el mesías ha llegado ya y que ya ha tenido lugar el giro decisivo en la historia humana, dejando a salvo la esperanza en el retorno de Cristo y en la explosión del reino de Dios. Por el contrario, la fe paulina en la divinidad del mesías Jesús, a quien compete en sentido riguroso el título de hijo de Dios, y todo lo que guarda relación con ello (la encarnación del hijo de Dios, la mística de la unión con Cristo muerto y resucitado, el realismo sacramental) son extraños al judaísmo y tienen un origen pagano. Además, la crítica paulina a la ley es propiamente un malentendido; el judaísmo no conoce el dilema fe/obras, ni aísla —como hace Pablo— la ley del pacto.

Algunos autores católicos como L. Cerfaux, S. Lyonnet, J. Dupont, se han convertido en paladines de un profundo arraigo de Pablo en el mundo judío (sagradas escrituras hebreas, escatología y apocalíptica, corriente sapiencial), pero sin ignorar la aportación del helenismo al lenguaje del apóstol.

De todas formas, uno de los puntos a los que ha llegado la investigación actual es al reconocimiento de una ósmosis cultural y religiosa entre el judaísmo y el helenismo de la época. De la misma manera, ya no es posible históricamente contraponer un judaísmo palestino im-

22. H. J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1959.

permeable a toda influencia griega a un judaísmo de la diáspora más o menos helenizado; tanto el uno como el otro estaban realmente abiertos a las aportaciones e influencias externas [23]. Por eso mismo, hablar de Jerusalén o Atenas, de Pablo judío o helenista, es proponer unos dilemas demasiado simplistas.

Hecha esta precisión, no resulta sin embargo carente de sentido el interrogante sobre cuál es la deuda cultural y religiosa que prevalece en el pensamiento paulino. Y en este sentido parece que es posible reconocer hoy un amplio consenso a la hora de subrayar la dependencia de Pablo respecto a la herencia religiosa de las sagradas escrituras hebreas y del judaísmo contemporáneo, sin negar la apertura del apóstol al lenguaje y a la sensibilidad del mundo griego. De todas maneras queda fuera de discusión el hecho de que el núcleo central de su teología, centrada en el sentido de la muerte y resurrección de Cristo, se lo ofreció su fe cristiana.

Finalmente hemos de señalar la aproximación original de la investigación histórica de P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion* (London 1977). Este autor no pretende analizar y confrontar cada uno de los aspectos del pensamiento rabínico y de la teología paulina, anotando las convergencias y las divergencias que se dan entre los dos, sino más bien comparar en conjunto la religión del judaísmo palestino tardío con la de Pablo, poniendo de relieve sus respectivas estructuras fundamentales. En la primera parte de la obra, dedicada al estudio del judaísmo palestino, rechaza la interpretación tan difundida de que se trate de un legalismo rígido, en contraposición a la justificación paulina mediante la fe y por la gracia de Dios (así sobre todo R. Bultmann). Por el contrario, nos encontramos frente a una religión caracterizada por un «nomismo pactual»: Dios ha elegido a Israel como pueblo suyo; los mandamientos de la ley son la consecuencia de esta elección (la voluntad del aliado divino en el pacto es norma para su pueblo) y al mismo tiempo la condición para que los israelitas puedan permanecer en el pacto; en el caso de una transgresión de los mismos, Dios provee a la reintegración de estas relaciones pactuales por medio de la expiación, suponiendo siempre lógicamente el arrepentimiento del transgresor; la salvación final es concedida a todos los que se han mantenido en el pacto con la obediencia, el perdón o la expiación y la gracia de Dios, sin que pueda hablarse de una conquista autónoma de la persona. Por

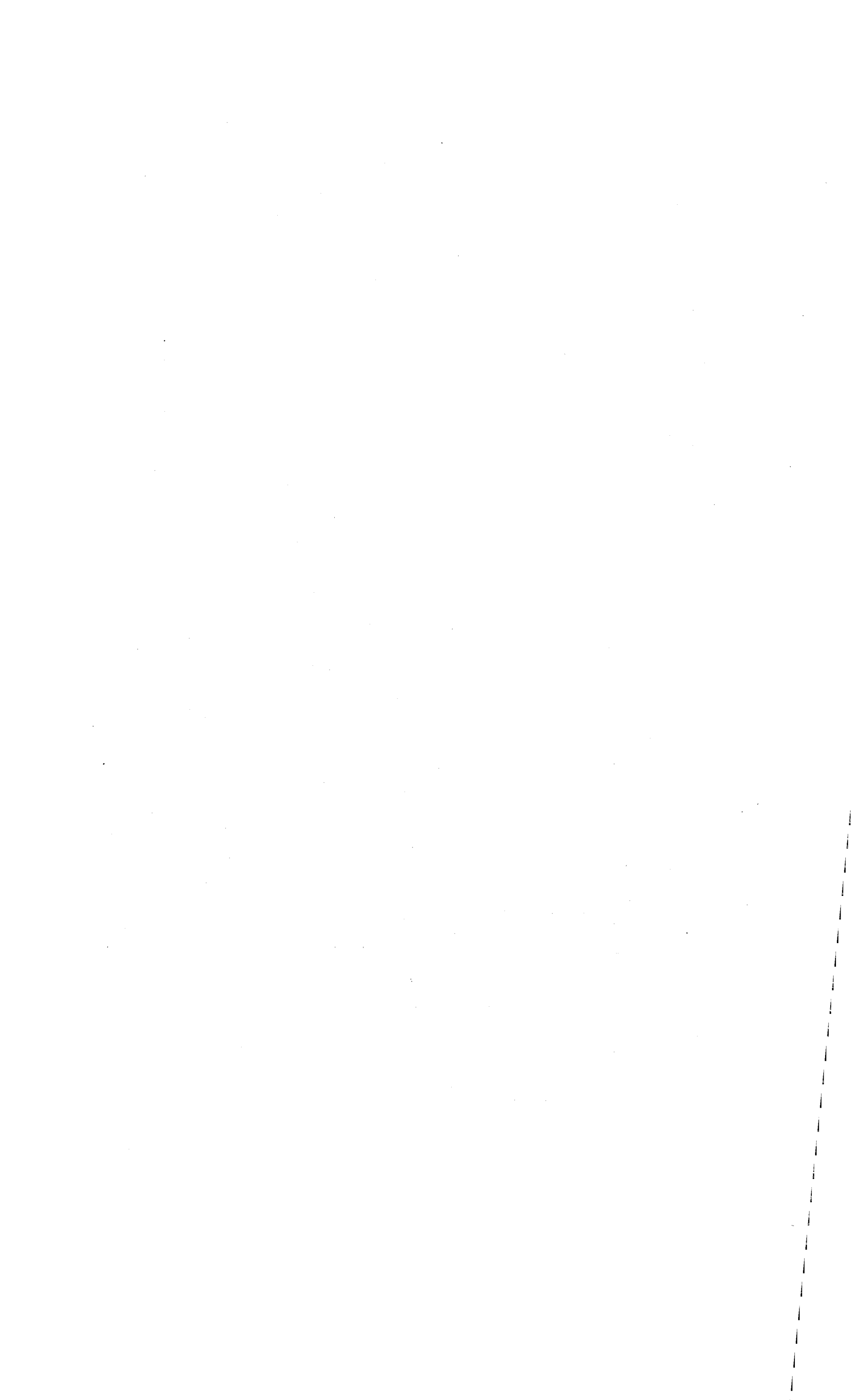
23. Cf. M. Hengel, *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana,* Brescia 1981; R. Kuntzmann-J. Schlosser (ed.), *Etudes sur le judaïsme hellénistique,* Paris 1984.

consiguiente, tanto al comienzo como al final del proceso nos encontramos con la gracia de Dios, electiva y salvadora.

Este mismo esquema vale también para los textos de Qumrân, aun cuando éstos ponen en el centro de su interés la elección del individuo más bien que la del pueblo, y para los textos apócrifos y pseudoepigráficos, exceptuando el libro IV de Esdras, que es el único escrito en donde el nomismo pactual ha sufrido un colapso en favor de un rígido perfeccionismo legalista. En una palabra, el pacto es siempre la categoría soteriológica de base de todo el judaísmo palestino desde el 200 a.C. hasta el 200 d.C.

Pasando al análisis del pensamiento de Pablo, el autor deja sentada la premisa de que son dos las convicciones que lo guiaron: en Jesucristo, el Señor, Dios provee a la salvación de todos los creyentes; Dios lo ha escogido a él como apóstol para llevar este mensaje a los paganos. De aquí se sigue que la ley mosaica no puede ser ya un camino para la salvación, puesto que para ello contamos ya con Cristo; además, frente a su salvador toda la humanidad no puede menos de presentarse más que como una masa perdida, encontrándose los judíos y los paganos en pie de igualdad. En el terreno soteriológico las categorías paulinas más importantes son las que encierran la idea de participación: pertenecer al cuerpo de Cristo, ser un solo espíritu con él, estar en él. Por el contrario, la categoría del pacto no resulta de ninguna forma cualificante en la teología paulina, cuya estructura básica es distinta del nomismo pactual: ha sustituido el estar-en-el-pacto por el ser-en-Cristo como solución soteriológica. Su religión, puesto que se trata propiamente de ella, puede definirse como escatología de participación. Y aquí Sanders se une a Schweitzer haciendo suya la intuición del autor de *La mística del apóstol Pablo*.

Concluyendo su estudio, el autor se pregunta cómo puede explicarse entonces el pensamiento paulino y afirma que éste no se derivó simplemente de los esquemas religiosos preexistentes en el mundo antiguo. Pablo se muestra realmente atento a acoger el significado de la muerte y resurrección de Cristo, no a insertar la muerte y resurrección de Cristo en un esquema religioso preexistente. Por eso es necesario hacer justicia a la peculiaridad del evangelio paulino, más allá de las semejanzas temáticas y literarias con las corrientes religiosas y culturales de su ambiente.



16

LA ESCUELA DE PABLO

La muerte no fue capaz de encerrar a Pablo definitivamente en la tumba. El recuerdo de su persona, la presencia de sus cartas, conservadas y recogidas, según dijimos anteriormente, como una herencia preciosa para el cristianismo, y el influjo extraordinario de su teología le concedieron una segunda vida, incluso más fecunda que la existencia física. Todo comenzó gracias a unos discípulos que se empeñaron tanto en conservar y transmitir sus escritos como en sacar de su experiencia apostólica y de su mensaje estímulos e inspiración para dar respuestas adecuadas a los nuevos problemas que planteaban las nuevas situaciones. En este sentido se ha hablado con toda razón de una «escuela paulina», asentada quizás en Efeso [1], a la que hay que atribuir la paternidad literaria de una rica producción epistolar, divulgada intencionalmente bajo el nombre y el alto patrocinio del apóstol. Queremos referirnos a las cartas a los Colosenses y a los Efesios, a la segunda carta a los Tesalonicenses, a las cartas pastorales, es decir 1-2 Timoteo y Tito, todas ellas escritos paulinos pseudoepigráficos. Pero también la primera carta de Pedro, sorprendentemente atribuida al príncipe de los apóstoles y no a Pablo, puede figurar en esta lista, aunque a cierta distancia. Hay que añadir finalmente el libro de los Hechos de los apóstoles, expresión también de un paulinismo *sui generis* [2].

Si el Asia menor fue probablemente el ambiente de la «escuela de Pablo», o quizás mejor de la «tradición» paulina, su colocación cronológica abarca los años 60-100, que conocieron la desaparición

1. H. Conzelmann, *Die Schule des Paulus,* en *Theologia crucis-Signum crucis* (Fs. E. Dinkler), Tübingen 1979, 85-96.

2. Bibliografía general: C. K. Barrett, *Pauline Controversies in the post-pauline Period:* NTS 20 (1973 s) 229-245; E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus,* Münster 1979, 22-34 y 45-76; C. de Boer, *Images of Paul in the post-apostolic Period:* CBQ 42 (1980) 359-380; K. Kertelge (ed.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätsschriften* (Q.D. 89), Freiburg 1981; A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum,* Tübingen 1979, 38 ss. 114 ss.; H. M. Schenke, *Das Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbes durch die Paulus-Schule:* NTS 21 (1975) 505-518.

de los grandes líderes del movimiento cristiano de los orígenes, es decir, Pablo, Santiago y Pedro, la destrucción de Jerusalén en el año 70 y, con ella, el fin del centro espiritual del judeo-cristianismo de estrecha observancia, la ascensión de la iglesia de Roma y sobre todo la creación de un cristianismo en el que, regularmente, se fueron armonizando las dos almas culturales, la griega y la judía, hasta llevarse a cabo una síntesis entre el mundo oriental y el occidental. Es la época de la segunda y tercera generación, o de los epígonos, que supieron mantener viva la tradición de la Iglesia de los apóstoles, pero yendo más allá de la misma [3]. El vacío que habían dejado las grandes personalidades, o sea, los testigos directos, quedó cubierto por una fecundísima actividad literaria: dejando aparte las cartas auténticas de Pablo que se remontan a los años 50, la mayor parte de los demás escritos neotestamentarios vio la luz precisamente en este período de transición; además de las cartas paulinas pseudoepigráficas, hay que señalar los evangelios, los Hechos de los apóstoles, el Apocalipsis, la carta a los Hebreos, originalmente anónima, la carta de Santiago, la primera carta de Pedro.

1. *La Carta a los colosenses* [4]

Se trata probablemente del escrito paulino pseudoepigráfico más antiguo, de la primera expresión literaria de la escuela de Pablo. El autor, ciertamente un discípulo anónimo del apóstol, recoge en el saludo y en la conclusión (1, 1-2 y 4, 10-18) las fórmulas típicas del epistolario del maestro. En particular, el trozo final de Col depende literariamente —la única dependencia literaria cierta respecto a las cartas paulinas auténticas— de la carta a Filemón, de la que ha tomado la lista de los numerosos colaboradores de Pablo. De todas formas, las semejanzas más acusadas son con la epístola a los Romanos: ambos escritos revelan una articulación binaria, de carácter doctrinal la primera parte (Col 1-2 y Rom 1-11) y de tono exhortativo la segunda

3. Se ha hablado de decadencia a propósito de la riqueza y profundidad de la teología paulina, pero no creemos que pueda compartirse esta valoración que, en vez de juzgar el pensamiento teológico de la escuela de Pablo en sí mismo y en relación con las nuevas situaciones, lo compara con el del apóstol, considerado como medida de comparación.

4. Además de la bibliografía general ya indicada, cf. E. Lohse, *Der Kolosserbrief und die paulinische Theologie,* en *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon,* Göttingen 1968, 249-257; H. Merklein, *Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes,* en *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften, o.c.,* 25-69; J. Gnilka, *Das Paulusbild in Kolosser- und Epheserbrief,* en *Kontinuität und Einheit* (Fs. F. Mussner), Freiburg 1981, 179-193. E. Schweizer, *La Carta a los colosenses,* Salamanca 1987.

(Col 3-4 y Rom 12-15); igualmente los interlocutores de Pablo, tanto en Col como en Rom, son desconocidos personalmente para el apóstol; al dirigirse a los colosenses y a los romanos, Pablo no utiliza el apelativo de «iglesia» *(ekklēsia);* una confesión de fe cristológica de origen tradicional caracteriza el comienzo de ambas epístolas (Col 1, 15-20 y Rom 1, 3-4); en la introducción epistolar de Col y Rom se acentúa la función apostólica de Pablo, portador del mensaje evangélico a todos los pueblos (Col 1, 5-8 y Rom 1, 8-15); finalmente, en el plano de los contenidos es digna de interés la presencia del mismo tema de la unión sacramental del bautizado con Cristo muerto y resucitado (Col 2, 12-13 y Rom 6, 1-11)[5]. Por otra parte, faltan en Col algunas categorías teológicas significativas del epistolario paulino auténtico, como «el pecado» (*hē amartia,* en singular), el vocabulario de la justificación *(dikaiosynē, dikaioun, dikaiōma, dikaiōsis),* el término *ho nomos* (la ley), el verbo «creer» *(pisteuein),* la terminología soteriológica *(sōtēria, sōzein),* los vocablos típicos de la liberación/libertad *(eleutheria, eleutheroun),* de la promesa (*epaggelia* y el verbo correspondiente) y de la exultación orgullosa del hombre *(kauchēma, kauchaomai).*

La carta a los Colosenses es una polémica manifiesta contra los defensores de una «filosofía» desviada (2, 8). Este vocablo no significa aquí, como es lógico, una reflexión racional y abstracta, sino una doctrina antropológico-religiosa de trasfondo gnóstico y no privada de influencias judías. En particular, para los «herejes» de Colosos el mundo y la existencia humana se encuentran bajo el dominio despótico y alienante de potencias cósmicas, llamadas Tronos, Señores, Príncipes, Potestades (1, 16; cf. 2, 15), pero también «elementos del mundo» (*stoicheia tou kosmou:* 2, 8.20; cf. Gál 4, 3), e identificadas con los ángeles (2, 18). En el plano práctico, se hacía valer el culto a estas potencias cósmicas personificadas a través de la observancia de un calendario religioso especial y de la abstinencia de determinadas comidas y bebidas (2, 16-23): una ascesis y un culto necesarios para el hombre a fin de poder huir de su dominio, liberarse interiormente de ese mundo y adquirir una comprensión auténtica de sí mismo como ser bajado de los cielos purísimos y destinado a subir a ellos, ya que está allí su verdadera patria[6].

Este autor opone a ello la afirmación de la primacía universal y cósmica de Cristo, mediador de toda la creación, incluso de los poderes cósmicos, vencedor de los mismos y redentor del hombre, trasladado del reino de las tinieblas al reino de la luz (cf. sobre todo 1, 12-20).

5. Cf. E. Lohse, *o.c.,* 255.
6. Sobre la herejía de Colosos, cf. E. Lohse, *o.c.,* 186-191.

En él habita la plenitud de la divinidad (2, 9) y se concreta el contenido del verdadero misterio que la predicación evangélica de Pablo manifestó a los ojos de los creyentes, para que lleguen a un conocimiento y una sabiduría *(gnōsis, epignōsis, sophia)* alternativos a la «filosofía» de los maestros de error de Colosos. La referencia al apóstol, en realidad, tiene un valor instrumental, utilizado como patrono de autoridad indiscutible y garantía soberana de la validez de la solución teológica que el autor, asumiendo numerosos elementos teológicos elaborados en un ambiente judeo-helenístico-cristiano, sobre todo de hechura litúrgica (cf., por ejemplo, el himno cristológico de 1, 15-20), e interpretándolos a la luz del pensamiento de Pablo, ofrece a los creyentes de Colosos para preservarlos del contagio gnóstico. Así pues, estamos no ante una pura y simple repetición de la teología paulina, sino ante una variación significativa y fecunda de la misma, capaz de responder a las exigencias del tiempo y del ambiente. En resumen, el discípulo de tan gran maestro ha sabido demostrar su creatividad.

En Col la figura de Pablo alcanza un relieve excepcional. Es «el apóstol de Jesucristo por voluntad de Dios» (1, 1), el ministro *(diakonos)* del evangelio anunciado *(kērychtheis)* a toda criatura que hay bajo el cielo (1, 23) y, por encargo divino *(oikonomia)*, el ministro *(diakonos)* de la Iglesia que es el cuerpo de Cristo (1, 25). Esta última cualificación original, sin embargo, está privada de todo sentido burocrático e incluso meramente eclesiástico, ya que en definitiva el servicio de Pablo está dirigido a la plena realización *(plērōsai)* del misterio de Dios/de Cristo, escondido en el pasado pero revelado ahora *(phanēroun)* (1, 25-27 y 4, 3-4), para que los creyentes lleguen a su profundo conocimiento *(epignōsis)* (2, 2). En otras palabras, Pablo es el revelador y por tanto el instrumento de realización del proyecto salvífico universal divino centrado en Jesucristo, cabeza de la Iglesia: «... la espléndida riqueza de este misterio entre los pueblos: Cristo entre vosotros, la esperanza en la gloria» (1, 27); «... hacia un profundo conocimiento del misterio de Dios, de Cristo, en el que están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (2, 2-3). Nótese, sin embargo, que en su misión apostólica Pablo no se limita a la proclamación verbal, sino que además sufre *(pathēmata:* 1, 24) y lucha *(agōnizomenos* y *agōn)* (1, 29 y 2, 1) en la cárcel (4, 3.10; cf. 4, 18).

Comparado con el autotestimonio paulino de las cartas auténticas, este retrato teológico revela una continuidad fundamental, aunque con un doble subrayado: para Col, Pablo —sólo él— forma parte integrante del misterio o del designio divino de salvación; además, el evangelio proclamado por él a todos los pueblos se convierte aquí en objeto de tradición, entregado a la comunidad de Colosos a través de

la mediación de Epafras y de los demás colaboradores del apóstol mencionados en 4, 7-18: Tíquico, Onésimo, Aristarco, Marcos, Jesús llamado Justo, Lucas, Dimas y Arquipo. Por consiguiente, es un evangelio «apostólico» y «tradicional» el que la carta intenta hacer valer en la controversia con los «herejes» de Colosos [7].

Más compleja parece, por el contrario, la relación de la teología de Col con el pensamiento de Pablo. De esta manera, si la cristología de las cartas auténticas parece centrarse en la muerte y resurrección de Jesús, la de Col presenta dos acentuaciones características. En primer lugar, un timbre cósmico: Cristo es el mediador de la creación del universo y de la reconciliación del mundo con Dios (1, 15-20) [8] y el triunfador sobre las potencias cósmicas, sometidas a su dominio (2, 15) [9]. Por otra parte, junto al primado cósmico de Cristo, el autor de Col establece su primado sobre la Iglesia, subrayándolo con una fuerza particular: la Iglesia es su cuerpo y él es la cabeza, es decir el Señor y el principio vivificante (1, 18.24; 2, 17.19; 3, 15).

Y aquí se toca con la mano la originalidad del discípulo respecto al maestro: si éste había definido a la Iglesia, más exactamente a la comunidad cristiana local, como «cuerpo» (1 Cor 12), «cuerpo en Cristo» (Rom 12, 5), «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12, 27), queriendo de este modo poner en evidencia sobre todo la pluralidad y diversidad de los miembros (cada uno de los creyentes) en la unidad del organismo, el autor de Col dirige toda su atención hacia sus relaciones entre la Iglesia universal —cuerpo— y Cristo —cabeza—. En resumen, la eclesiología tiende a tomar sentido exclusivamente a partir de la cristología y el interés se desplaza de la socialidad de relaciones entre los creyentes (los miembros) a la relación vertical con Cristo, señor y «alma» vivificante de la Iglesia, su cuerpo [10]. Por otra parte, el discípulo se deja influir por el maestro cuando sustituye la perspectiva del himno cristológico, citado por él, que hacía de Cristo la cabeza del mundo y del mundo el cuerpo de Cristo, con una adición explicativa en 1, 18, por su tesis de Cristo cabeza de la Iglesia, que es su verdadero cuerpo. De esta manera consigue cerrar el camino al mito gnóstico, que acababa reduciendo el proceso salvífico a un acontecimiento cósmico (liberación de las potencias cósmicas malvadas, en lugar de liberación del pecado y de la «carne», diría Pablo), manteniéndose fiel a una con-

7. Cf. H. Merklein, *art. cit.,* 27-36.

8. De todas formas Pablo no ignora este aspecto, como se deduce de 1 Cor 8, 6 y Flp 2, 9-11.

9. También el apóstol conoce este tema, pero lo entiende en sentido estrictamente escatológico: Cristo será vencedor al final (cf. 1 Cor 15, 24-25).

10. De este modo, observa también agudamente Merklein en su estudio (p. 42, 47 y 49) la Iglesia es entendida en Col como espacio soteriológico.

cepción soteriológica de carácter histórico y personalista. Del mismo modo procede en el segundo añadido al himno cristológico: la reconciliación y pacificación universal se lleva a cabo con la mediación de Cristo, «por medio de la sangre de su cruz» (1, 20); y más aún, cuando interpreta la reconciliación de todas las cosas como reconciliación de los creyentes, caracterizados en otro tiempo por sus malas obras (1, 21-22).

También resulta interesante la comparación en el terreno soteriológico y escatológico. Pablo pensó teológicamente en términos de tiempo: ya ahora los creyentes están justificados y reconciliados con Dios y por tanto el acontecimiento escatológico se ha anticipado en la historia; pero la salvación y la resurrección, diferidas al futuro último, todavía no se han llevado a cabo (cf., por ejemplo, Rom 5, 1-11 y 6, 5.8). El autor de Col, por el contrario, refleja una concepción de tipo espacial, que es la preferida en los ambientes griegos. Acentúa sobre todo, no sin cierto unilateralismo, la esperanza actual e histórica de la redención, olvidándose de la reserva escatológica que tiene presente el apóstol: Dios «nos ha arrancado del dominio de las tinieblas y nos ha trasladado al reino de su hijo querido» (1, 13): «Sepultados con él en el bautismo, habéis sido también resucitados en él (...); precisamente a vosotros, que estábais muertos (...), Dios os ha devuelto a la vida» (2, 12-13); «Así pues, si habéis resucitado con Cristo...» (3, 1). Pero en su escatología «aorística», es decir, que conjuga el verbo «resurgir» en pasado, mientras que la conjugación paulina de los verbos que indican la salvación y la resurrección está siempre en futuro [11], no se puede afirmar que elimine por completo el futuro, en el que —asegura— se manifestará *(phanērōthēnai)* Cristo, vida de los creyentes, y la gloria de estos últimos (3, 3-4). De todas formas, hay que admitir que en Col el futuro es sólo la epifanía del presente [12] y por tanto no trae consigo nada substancialmente nuevo.

Por otro lado, se advierte un desarrollo lineal de la teología paulina en el uso privilegiado de las categorías sapienciales para definir la existencia cristiana. Pablo reza para que los colosenses conozcan perfectamente *(epignōsis)* la voluntad de Dios con toda sabiduría e inteligencia espiritual (*en pasēi sophiai kai synesei pneumatikēi:* 1, 9) y crezcan en el conocimiento pleno *(epignōsis)* de Dios (1, 10). En la cárcel el apóstol se preocupa de que los destinatarios del escrito se muevan hacia una plena inteligencia *(synesis)* y un conocimiento profun-

11. Tan sólo una vez aparece en las cartas paulinas auténticas el aoristo *esōthēmen* (hemos sido salvados), pero especificado por la fórmula *tēi elpidi* (en la esperanza) (Rom 8, 24).

12. H. Merklein, *art. cit.,* 45.

do *(epignōsis)* del misterio de Dios (2, 2). El mismo Cristo, por lo demás, es la concentración de todos los tesoros de sabiduría y de conocimiento (*sophia, gnōsis:* 2, 3). Cf. también 3, 10 y 4, 5. No se trata ni mucho menos de ningún tipo de intelectualismo, ya que, en línea con la tradición hebrea, el conocimiento se presenta con un carácter acentuadamente práctico (cf., por ejemplo, 1, 10).

También son francamente paulinas la dialéctica «en otro tiempo *(pote)*, ..., pero ahora *(nyni)*», para indicar el cambio que se ha operado en la existencia de los creyentes (3, 7-8), y la correlación entre el indicativo y el imperativo que hace nacer la exigencia operativa de la situación de gracia creada por la iniciativa divina: «Así pues, si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba» (3, 1). Falta totalmente, sin embargo, la doctrina paulina de la justificación.

2. *La Carta a los efesios*[13]

La carta a los Efesios muestra tantas semejanzas con la de los Colosenses que queda legitimada la hipótesis de su dependencia literaria de la misma, de la que por otra parte constituye un desarrollo. Queremos referirnos concretamente al saludo de las dos cartas, a la acción de gracias inicial (Ef 1, 15-16 y Col 1, 3-4), al detalle común en ambas del envío de Tíquico o Fortunato (Ef 6, 21-22 y Col 4, 7-8), a los dos códigos familiares caracterizados por el catálogo de deberes/derechos de maridos-mujeres, padres-hijos y patronos-esclavos (Ef 5, 19-6, 9 y Col 3, 16-4, 1), a la afirmación del primado de Cristo sobre las potencias cósmicas (Ef 1, 21-22 y Col 2, 10), al subrayado de la comunión de los creyentes y de los bautizados con Cristo muerto y resucitado (Ef 2, 1-6 y Col 2, 12-13), a la imagen apocalíptico-sapiencial de Pablo como conocedor y revelador del misterio (Ef 3, 3-5 y Col 1, 26-27), al tema de la Iglesia cuerpo de Cristo, que es su cabeza *(passim)*.

Por otra parte, precisamente en las analogías es donde se notan las diferencias más significativas. Así por ejemplo, si en Col Pablo aparece como único mediador de la revelación del misterio, en Ef 3, 5 están a su lado «los santos apóstoles y profetas» de Dios. El término *oikonomia* en Col indicaba el cargo apostólico de Pablo evangelizador (1, 25), mientras que en Ef llega a significar la realización del mis-

13. Además de la bibliografía indicada en las notas 1, 2, 4, señalemos el comentario de J. Gnilka, *Der Epheserbrief,* Freiburg 1971, rico en algunos *excursus* importantes, entre ellos el tercero y el cuarto sobre la eclesiología y la escatología (p. 99-111 y 122-128).

terio (3, 9), cuyo contenido es según Ef la participación de los paganos y de los judíos en la misma herencia divina, en el único cuerpo de Cristo y en las mismas promesas salvíficas de Yahvé (3, 6), o también la reunificación del universo bajo el señorío de Cristo (1, 10), mientras que en Col 1, 27 se define con la fórmula genérica «Cristo entre vosotros». Ef 2, 20 declara además que los creyentes están edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, mientras que en Col 2, 7 están arraigados y edificados en Cristo.

La comparación pone de manifiesto sobre todo que Ef representa una etapa más desarrollada, compleja y madura de la figura de Pablo que la que estaba presente en Col y que la teología de esa misma carta. Y todo ello no sin acentos originales y con precisiones importantes, como demostraremos a continuación. Seguimos estando dentro de la escuela de Pablo, comprometida en un proceso de paulinización de perspectivas teológicas preexistentes de carácter sapiencial, apocalíptico y cósmico, pero en un tiempo posterior, a finales de siglo. Probablemente el autor sea un judeo-cristiano, como demuestra su interés por Israel y por las promesas juradas por Dios a Abrahán y a su descendencia. Pero el ambiente sigue siendo el de la provincia romana de Asia, con su centro en Efeso, y la atmósfera espiritual y cultural se presenta una vez más como la de aquel amasijo de «bacilos» gnósticos y mistéricos. Pero, a diferencia de Col, Ef no tiene intenciones polémicas. Destaca más bien en ella la exigencia primaria de reflejar y de meditar con serenidad y fecundidad en la experiencia realizada por una Iglesia en donde la participación de los paganos es ya un hecho cumplido y pacíficamente aceptado, expresivo de la acción ecuménica pacificadora de Cristo, mediada sobre todo por la actividad evangélica de Pablo.

En Ef la figura de Pablo tiene un relieve mayor aún que en Col. Es el apóstol de Cristo Jesús por voluntad de Dios (1, 1), el prisionero de Cristo/en el Señor (3, 1 y 4, 1; cf. Flm 1 y 9), el embajador del evangelio aun desde la cárcel (6, 20; cf. 2 Cor 5, 20). La carta a los Efesios desarrolla con un acento especial la imagen apocalíptico-sapiencial del apóstol, depositario y mediador de la revelación del misterio, que ya había sido diseñada en Col y cuyas connotaciones esenciales se remontan a 1 Cor 2, 6-16. Dios le ha concedido conocer *(gnōrizein)* por revelación *(kata apokalypsin)* (cf. Gál 1, 16 = *apokalypsai*) el misterio y por medio de este escrito sus destinatarios pueden darse cuenta de su inteligencia *(synesis)* del misterio de Cristo (3, 2-4). Conocimiento personal que él ha sido llamado a llevar al mundo pagano en cualidad de ministro *(diakonos)* del evangelio (3, 6-9).

Respecto a la presentación de Col 1, 25-27 destacan en Ef 3, 1-13 algunos acentos dignos de interés. Ante todo se subraya la primacía

de la gracia divina en la persona y en la misión apostólica de Pablo; su conocimiento del misterio es fruto de la gracia o del carisma divino *(charis)* (v. 2); el don de la gracia de Dios *(dōrea tēs charitos tou Theou)* y la energía del poder divino lo han hecho ministro *(diakonos)* del evangelio (v. 7); en el origen de su acción evangelizadora de los paganos está la gracia *(charis)* o el carisma evangélico que se le ha dado a él, «el más pequeño de todos los santos» (v. 8; cf. 1 Cor 15, 9). La carta a los Efesios repite luego que el beneficiario de la misión de Pablo fue el mundo pagano: él se declara prisionero de Cristo «en favor vuestro, de los paganos *(hyper hymōn tōn ethōn)*» (3, 1); el carisma apostólico se le concedió «para vosotros *(eis hymas)*» (v. 2); «por vosotros *(hyper hymōn)*» soporta en la cárcel toda clase de tribulaciones *(thlipseis)* (v. 13); se le ha concedido la gracia de llevar a los paganos la buena nueva *(euaggelisasthai tois ethnesin)* de la inagotable riqueza de Cristo (v. 8). Dicho de otro modo, él tuvo un papel esencial en la realización *(oikonomia)* del proyecto divino de salvación (*mystērion* o *prothesis*), que consiste en la participación de los paganos en la herencia divina, en el único cuerpo de Cristo y en las promesas juradas por Yahvé en el antiguo testamento *(einai ta ethnē sygklēronoma kai syssōma kai symmetocha tēs epaggelias)* (v. 6). Pero Pablo no fue el único mediador histórico del apocalipsis del misterio, que había estado oculto en el pasado y que ahora (*nyn* escatológico) ha sido revelado *(apekalyphthē)* por Dios «a sus santos apóstoles y profetas» (v. 5). Ninguna alusión polémica o crítica respecto al papel de Pablo; en efecto, si él no fue el único, se le presenta ciertamente en 3, 1-13 como el principal instrumento activo de la *oikonomia* del misterio, como el evangelista por excelencia del mundo de los paganos.

Como revelador y evangelista del misterio o también de la inagotable riqueza soteriológica de Cristo (v. 8) y de la multiforme sabiduría *(sophia)* de Dios (v. 10), a Pablo le cupo por tanto en suerte un papel insustituible en la creación de la Iglesia, cuerpo de Cristo y centro de agregación de los paganos y de los judíos, prefiguración de la nueva humanidad. Y no sólo eso, sino que su función reviste incluso dimensiones cósmicas, ya que a través de la Iglesia —indica el autor de Ef en 3, 10— irradia por el mundo entero y llega hasta los principados y potestades celestiales el conocimiento del sabio designio de Dios. Por lo demás, el mismo misterio de Dios en Ef 1, 10 es definido, desde el punto de vista de su contenido, como proceso de reunificación de todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, bajo el señorío de Cristo *(anakephalaiōsasthai ta panta en tōi Christōi)*.

En el campo teológico la carta a los Efesios centra todo su interés en la unidad de los judíos y de los paganos en el seno de la Iglesia, entendida como magnitud universal de una forma más clara todavía

de como lo había hecho Col, mientras que la eclesiología de Pablo tenía normalmente como término de su discurso a las comunidades cristianas locales. Unidad realizada y significada por siete elementos: un solo cuerpo y un solo espíritu, una sola esperanza, un único Señor, una sola fe, un solo bautismo y un único Dios (4, 4-6). Los tiempos del apóstol, caracterizados por reivindicaciones, discusiones y reservas sobre el derecho de los paganos a entrar en la Iglesia con pleno derecho y sin una judaización previa, han quedado ya superados. El autor de Ef exalta el punto de llegada de un proceso laborioso que ha quedado ya a las espaldas, es decir, la participación de los incircuncisos en la promesa jurada por Dios a Abrahán y a su linaje (3, 6). Aquellos que eran por definición los sin-Cristo, excluidos de la ciudadanía israelita, es decir, del pueblo de Dios, extraños a las promesas, privados de esperanza y «ateos» en este mundo, desterrados en una desoladora lejanía y separados de los israelitas por causa de la ley mosaica, verdadero telón de acero que separa a dos pueblos, se han hecho cercanos gracias a Cristo. Efectivamente, Cristo ha apaciguado a los dos pueblos haciendo de ellos un solo cuerpo, ha introducido a los paganos en la ciudad de los santos y en la familia de Dios, edificando a los unos y a los otros en una construcción destinada a convertirse en templo santo de Dios (2, 11-22).

La carta a los Efesios desarrolla y precisa la eclesiología «somática» de Col: la Iglesia es el cuerpo de Cristo y éste es su cabeza. Si en el trasfondo de Col estaba aún presente la concepción de cuño griego del mundo como cuerpo [14], esta idea está rigurosamente fuera de Ef; sólo la Iglesia es el cuerpo de Cristo, esto es, el espacio privilegiado de su señorío y de su influencia vivificante y animadora (5, 23 y 4, 16). No es que de esta manera se quiera excluir la primacía cósmica de Cristo, tan acentuada en Col. La verdad es que el contenido del misterio de Dios es la reunificación de todas las realidades bajo el dominio de Cristo (1, 10), que ha sido resucitado por el Padre y entronizado a su derecha en los cielos, haciendo que domine «sobre todo principado y autoridad, sobre toda potencia y dominación y cualquier otro nombre que pueda mencionarse no sólo en el siglo presente, sino también en el futuro» (1, 20-22). Primacía y señorío ya adquiridos, mientras que Pablo hablaba de ellos en términos de futuro (1 Cor 15, 24-25). Así pues, Cristo es también la cabeza del mundo en sentido dominador; pero el terreno privilegiado de su señorío es la Iglesia, su cuerpo, que lo reconoce como su señor y experimenta su acción vivificante. Cabeza del mundo y cabeza de la Iglesia, dos aspectos que el autor

14. De Séneca se conoce la frase: «Somos miembros de un gran cuerpo», o sea del mundo (*Epist.* 95, 52); citado en J. Gnilka, *o.c.*, 101.

combina intencionadamente en 1, 22-23: «Sí, todo lo sometió bajo sus pies, y a él lo hizo, por encima de todo, cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud *(plērōma)* del que llena totalmente el universo (de su vitalidad y riqueza divina)» [15]. Por consiguiente, la Iglesia es el espacio en que se ejerce la acción soteriológica del resucitado, proclamado expresamente en 5, 23 como «salvador de su cuerpo».

Como ya hemos aludido en el pasaje anterior, la categoría eclesiológica de cuerpo sirve también al autor de Ef para subrayar la propia perspectiva de fondo de la unidad ecuménica de israelitas y de paganos; éstos han sido incorporados por gracia en la Iglesia juntamente con aquellos (cf. *syssōma* en 3, 6), y los unos y los otros han sido reconciliados con Dios en un solo cuerpo (*en eni sōmati:* 2, 16); sin hablar del *en sōma* (un solo cuerpo) de 4, 4. En su expresiva pletoricidad característica la carta a los Efesios insiste en esta idea, combinando la categoría de cuerpo con las imágenes eclesiológicas tradicionales de ciudad, familia de Dios (2, 19-21). Imágenes de tradición paulina (cf. Flp 3, 20: *politeuma;* Gál 6, 10: *oikeioi;* 1 Cor 3, 9: *oikodomē;* 1 Cor 3, 16: *naos*), pero que el autor de Ef utiliza para subrayar la acción unificante de Cristo y de su muerte en la cruz, acontecimiento de reconciliación y pacificación de las dos mitades de la humanidad con Dios y entre sí.

Así pues, se puede concluir que Ef centra la actividad salvífica de Cristo en la Iglesia, amada por él con un amor oblativo, santificada y purificada en el baño del bautismo, convertida en su esposa joven y bella, alimentada continuamente por él (5, 25-29).

Además, a diferencia de Col, la carta a los Efesios no deja caer la temática paulina de la articulación orgánica del cuerpo de Cristo, en el que los creyentes gozan del estatuto de miembros. Su reflexión eclesiológica puede entonces acentuar la mutua solidaridad de cada creyente, llamado a hacerse cargo activamente del crecimiento del organismo, haciendo fructificar sus propios carismas. Las afirmaciones generales de 4, 25 y 5, 30: «Somos miembros unos de otros»; «Somos miembros de su cuerpo», tienen su desarrollo en 4, 11-13, que enumera los carismas del apostolado, de la profecía, del anuncio del evangelio, del pastoreo y de la catequesis *(didaskaloi),* que comprometen a sus beneficiarios en la obra diaconal *(ergon diakonias)* de la construcción *(oikodomē)* del cuerpo de Cristo. Así pues, de esta manera his-

15. *Plērōma* en Col 1, 19 y 2, 9 indica la plenitud de vida de Dios que habita (corporalmente) en Cristo. En Ef, dejando aparte 1, 10 en donde indica la plenitud de los tiempos, es decir, la llegada de la hora escatológica (cf. Gál 4, 4), sirve para significar la plenitud de la vida de Dios, derramada en Cristo, que llena a su vez de su propia riqueza divina a la Iglesia, definida originalmente en Ef como su plenitud, el espacio de irradiación de la plena vida divina del resucitado (1, 23; 3, 9; 4, 13).

tórica es como Cristo crea a la Iglesia como cuerpo suyo y plenitud suya (4, 13-16). Por otra parte, se deduce que el *status viae* de la Iglesia se conserva también en Ef, ya que este escrito habla del crecimiento del cuerpo y de la construcción eclesial.

Es verdad que la carta a los Efesios no menciona nunca la parusía de Cristo: un silencio no casual, si es verdad que es una repetición y hasta una exaltación de la escatología realizada en Col, al afirmar que Dios, en su abundante misericordia, ha vivificado con Cristo *(synezōopoiēsen tōi Christōi)* a los creyentes, víctimas en otros tiempos de la muerte espiritual *(ontas nekrous),* los ha salvado *(este sesōsmenoi),* los ha con-resucitado *(synēgeiren)* y co-entronizado *(synekathisen)* en los cielos en Cristo Jesús (2, 4-6). Sin embargo, no se puede decir que el autor de Ef elimine el tiempo de su concepción soteriológica y escatológica. La iniciativa de gracia divina ha transformado realmente a los creyentes en nuevas criaturas, capaces de llevar una existencia fecunda en buenas obras (2, 10). El pasado de tinieblas de los bautizados ha dejado su lugar al presente de luz (5, 8a: *pote/nyn*); y este indicativo hace nacer el imperativo de vivir responsablemente como hijos de la luz (5, 8b). Lejos de ser meros recién llegados, están también ellos comprometidos en la lucha, incluso «contra los principados y las potestades, contra los dominadores de este mundo de tinieblas, en contra de los espíritus del mal que habitan en las regiones celestiales» (6, 12).

Pues bien, no cabe duda de que en esta reconocida historicidad de la experiencia cristiana, el autor de Ef sigue las huellas de Pablo. De la misma manera, son también estrictamente paulinas las antítesis «un tiempo/pero ahora» (5, 8a) y la dialéctica del indicativo e imperativo (5, 8b). Genuinamente paulina se presenta también la acentuación extraordinaria de la primacía de la gracia por parte de Ef; primacía no sólo en la historia de Pablo, como se ha dicho anteriormente, sino también en el proceso salvífico de todos los creyentes. Baste con destacar estadísticamente el recurso tan común de la palabra *charis* (1, 6.7; 2, 5.7.8; 3, 2.7.8; 4, 7), a la que se añaden los términos paralelos de *dōrea/dōron* (= «don»: 2, 8; 3, 7; 4, 7). En consecuencia, siempre en línea con Pablo, Ef excluye cualquier posibilidad humana de jactarse delante de Dios (*kauchaomai:* 2, 9). En 2, 8-9 está además presente la antítesis típicamente paulina «por medio de la fe, en virtud de las obras *(dia pistēos/ex ergōn)*». Pero falta el vocabulario de la justificación, sustituido por el soteriológico: habéis sido salvados y permanecéis en el estado de salvación *(este sesōsmenoi)* por gracia *(tēi chariti),* mediante la fe y no por las obras *(dia pistōs, ouk ex ergōn),* para que nadie pueda jactarse *(kauchēsētai).* De la teología paulina de la justificación el autor de Ef ha tomado la acentuación

del código de lo gratuito, aunque prescindiendo de la carga polémica que tenía en Pablo, comprometido contra la pretensión de los adversarios judeo-cristianos tradicionalistas de someter a los convertidos del paganismo a la circuncisión y a la observancia de la ley de Moisés. Una señal clara de que los tiempos han cambiado y de que la teología paulina es acogida con variaciones originales [16].

3. *La segunda Carta a los tesalonicenses* [17].

Entre las epístolas paulinas pseudoepigráficas, ésta se caracteriza como la otra cara de la primera carta a los Tesalonicenses. En efecto, aparece manifiesta su maciza dependencia literaria, y ello desde el punto de vista estructural, terminológico y temático [18]. De esta forma las articulaciones de nuestro escrito corresponden, aunque sea con algunos desplazamientos, a las de la 1 Tes:

— saludo (1, 1-2; cf. 1 Tes 1, 1)
— acción de gracias introductoria (1, 3 ss; cf. 1 Tes 1, 2 ss)
— parénesis escatológica (2, 1-12; cf. 1 Tes 4, 13-5, 11)
— repetición del motivo «eucarístico» (2, 13-14; cf. 1 Tes 2, 13-14)
— súplicas formales (2, 16-17 y 3, 5; cf. 1 Tes 3, 11-13 y 5, 23-24)
— parénesis ética (3, 6-15; cf. 1 Tes 4, 1-12 y 5, 12-15)
— conclusión (3, 16-17; cf. 1 Tes 5, 25-28).

Además, algunos formularios, no sin variaciones, se han sacado claramente de 1 Tes. Dejando aparte el saludo inicial y la despedida, podemos señalar:

— las fórmulas «eucarísticas»: «Estamos obligados a dar gracias siempre a Dios por vosotros, hermanos, como es justo» (1, 3 y 2, 13; cf. 1 Tes 1, 2 y 2, 13);

— la calificación teológica de los destinatarios, llamados «hermanos queridos por el Señor/por Dios» (2, 13; 1 Tes 1, 4);

— la fórmula *«ergon (tēs) pisteōs»* (= fe operante: 1, 11; 1 Tes 1, 4);

16. Cf. a este propósito U. Luz, *Rechtfertigung bei den Paulusschülern,* en *Rechtfertigung* (Fs. E. Käsemann), Tübingen-Göttingen 1976, 365-383.

17. Bibl. específica: J. A. Bailey, *Who wrote II Thessalonians?:* NTS 25 (1979) 131-145; G. Dautzenberg, *La seconda lettera ai Tessalonicesi,* en J. Schreiner-G. Dautzenberg (eds.), *Introduzione letteraria e teologica al Nuovo Testamento,* Roma 1982, 168 ss; A. Lindemann, *Zum Abfassungszweck des zweiten Thessalonicherbriefes:* ZNW 68 (1977) 35-47; W. Trilling, *Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief,* Leipzig 1972; Id., *Literarische Paulusimitation im 2. Thessalonicherbrief,* en K. Kertelge (ed.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätsschriften, o.c.,* 146-156.

18. Ya W. Wrede, citado por Trilling (*art. cit.,* 148) había afirmado que 1 Tes era la fuente literaria de 2 Tes.

— la indicación del fin de la iniciativa divina que mira «a la posesión *(eis peripoiēsin)* de la gloria del Señor nuestro Jesucristo/de la salvación por medio del Señor nuestro Jesucristo» (2, 14; 1 Tes 5, 2);

— la petición de oraciones: «Por lo demás, hermanos, rezad por nosotros» (3, 1; cf. 1 Tes 5, 25);

— la confesión de la fidelidad *(pistos)* respectivamente del Señor y de Dios que llama a los creyentes (3, 3; 1 Tes 5, 24);

— la invocación: «El mismo Señor nuestro Jesucristo y Dios, nuestro Padre» (2, 16; 1 Tes 3, 11);

— el motivo del trabajo infatigable del apóstol: «...con duro esfuerzo hemos trabajado noche y día para no ser gravoso a ninguno de vosotros» (3, 8; cf. 1 Tes 2, 9);

— el tema de la imitación *(mimeisthai)* de Pablo (3, 7 y 9; 1 Tes 1, 6);

— la exhortación a amonestar *(nouthetein)* al hermano que no se ajusta a las normas *(ataktōs/ataktōi:* 3, 15 y 3, 6.11; cf. 1 Tes 5, 14);

— el consejo *(paraggellein)* de trabajar con tranquilidad *(meta hēsychias/hēsychazein)* (3, 12; cf. 1 Tes 4, 11);

— la fórmula: «El Señor de la paz/el Dios de la paz» (3, 16; 1 Tes 5, 23).

Finalmente, en el plano temático, la 2 Tes está de acuerdo con la 1 Tes en su doble interés por el problema escatológico/apocalíptico (2, 1-12; cf. 1 Tes 4, 13-5, 11) y por la toma de posición contra los que no trabajan (3, 6-15; cf. 1 Tes 4, 11-12 y 5, 14).

Por otra parte, las diferencias entre los dos escritos no son pocas ni de escasa importancia. El tono de la 2 Tes, generalmente impersonal y privado de calor (cf. sin embargo 1, 7; 3, 1), contrasta con el clima personalista de la 1 Tes, tan vivaz gracias a las múltiples efusiones del corazón del apóstol. Además, faltan por completo en nuestra carta las referencias a las intensas relaciones que se establecieron entre Pablo y la comunidad de Tesalónica, referencias que hacen de 1 Tes 1-3 una viva reevocación, hasta tal punto que la iglesia destinataria de 2 Tes parece ser una comunidad cristiana cualquiera del siglo I, y no la joven *ekklēsia* macedónica creada por la predicación de Pablo. En este sentido W. Trilling ha podido afirmar con plena razón que, desde el punto de vista histórico-formal, 2 Tes parece más bien un escrito doctrinal y exhortativo con la pretensión de tener una autoridad apostólica que no una carta escrita a una comunidad concreta [19]. Por eso se puede estar de acuerdo con el mismo autor cuando señala en 2 Tes «una genericidad chata» [20]. Sobre todo, aparece co-

19. W. Trilling, *o.c.,* 108.
20. W. Trilling, *art. cit.,* 152.

mo nuevo y sin ningún contacto con 1 Tes el trozo 2, 1-12, preparado ya en 1, 5-10, ¡y eso que se trata de la perícopa central del escrito! Más aún, su contenido es profundamente diverso, si no incluso contradictorio, respecto a la perspectiva escatológica de 1 Tes 4, 13-5, 11. Efectivamente, aquí el pensamiento del apóstol se cualifica por la inminencia de la parusía de Cristo y por su carácter de acontecimiento imprevisto e imprevisible, mientras que en 2 Tes 2, 1-12 se acentúa con fuerza el «todavía no», enumerando con la minuciosidad de un «cuaderno de marcha» *(Fahrtplan)*[21] o de un «horario ferroviario»[22] las etapas que nos separan todavía del fin, es decir, los signos premonitorios: el «misterio de la impiedad», ya presente y operante, pero contrastado por un agente de freno *(to katechon)* no muy bien precisado; luego, la apostasía generalizada, relacionada con la parusía desoladora del anticristo: sólo entonces, la epifanía de la parusía de Cristo[23].

También la imagen de Pablo sufre un proceso de evidente transcripción, propia de un epígono, bajo la enseña del principio de la autoridad, ejemplaridad y tradicionalidad del apóstol. El verbo *paraggellein* (= ordenar), utilizado por Pablo solamente en tres ocasiones (1 Tes 4, 11 y 1 Cor 7, 10; 11, 17), aparece hasta cuatro veces en el capítulo 3 de nuestra carta (vv. 4.6.10 y 12): una frecuencia relativamente alta, semejante tan sólo a la de las cartas pastorales. El autor insiste además en el valor normativo de la tradición paulina, tradición expresada bajo la doble forma de la palabra y del escrito: «Por tanto, hermanos, seguid firmes y mantened las tradiciones que os enseñamos de palabra o por carta» (2, 15); «... éstas son nuestras instrucciones en nombre del Señor Jesucristo: retraeos de todo hermano que lleve una vida ociosa y no siga la tradición *(paradosis)* que recibió de nosotros» (3, 6). La vida misma del apóstol, caracterizada por su intensa actividad, no sólo se presenta como regla para la Iglesia, sino que se afirma incluso que Pablo trabajó a fin de dar un ejemplo *(typos)* que imitar a los creyentes (3, 9)[24].

21. Cf. W. Marxsen, *Introducción al nuevo testamento,* Salamanca 1983, 46.
22. Cf. G. Bornkamm, *Bibbia. Il Nuovo Testamento,* Brescia 1974, 95.
23. Nótense las repetidas indicaciones cronológicas del texto: «Primero *(prōton)* tendrán que venir...» (v. 3); «el misterio de la impiedad está ya *(ēdē)* actuando» (v. 7a); «el que ahora *(arti)* sirve de obstáculo» (v. 7b); «y entonces *(pote)* será manifiesto el Impío» (v. 8).
24. En las cartas a los Corintios Pablo había declarado que había optado por ganarse la vida sin pesar sobre los demás, para no perjudicar la aceptación del mensaje ante un auditorio que habría podido pensar en un interés privado del mensajero (cf. 1 Cor 9, 15 y 18; 2 Cor 12, 14). En 1 Tes se había limitado a afirmar que había trabajado sin descanso para no ser gravoso a los tesalonicenses (2, 9).

Pues bien, la explicación más lógica es que nos encontramos ante un escrito pseudoepigráfico de un exponente de la escuela de Pablo, que bajó al terreno de la lucha contra los defensores de una escatología actualizada, que se apoyaban para ello en la enseñanza autorizada de Pablo, sobre todo en una carta suya: «A propósito de la venida de nuestro Señor Jesucristo y de nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no perdáis fácilmente la cabeza ni os alarméis por supuestas revelaciones, dichos o carta nuestra, como si afirmásemos que el día del Señor está encima» (2, 1-2). En particular, tenían que referirse a 1 Tes que, en su perspectiva de una parusía inminente de Cristo, se prestaba ciertamente a rubricar el entusiasmo de unas mentes exaltadas. El autor de 2 Tes contrapone a ello su escrito, divulgándolo bajo el nombre de Pablo y ofreciendo así la recta interpretación del pensamiento escatológico del gran apóstol, intentando arrancarlo de las indebidas reivindicaciones. Con este objetivo imita literariamente a 1 Tes y de esta forma encuadra dentro del pensamiento paulino su propia solución sobre los tiempos tan largos que aún esperan a la Iglesia (2, 3-12) y la exhortación práctica contra los exaltados que se habían cruzado de brazos y no querían trabajar (3, 6-15). En otras palabras, con esta obra suya, que es posible fechar en el último ventenio del siglo I, surgida probablemente en Asia menor, intentó preservar de contaminaciones la tradición paulina, tradición ligada a un solo escrito, la 1 Tes. Se sitúa por consiguiente en ese filón más amplio del cristianismo primitivo, del que forma también parte la segunda carta de Pedro (3, 15-16), comprometido en la interpretación auténtica de las cartas de Pablo, presentes ya en la Iglesia como voz autorizada y normativa [25].

4. *Las cartas pastorales* [26]

Vistas dentro de los escritos paulinos pseudoepigráficos, se presentan como un fenómeno muy particular. En primer lugar, el autor ar-

25. Lindemann, en el artículo citado, piensa incluso que 2 Tes no quería ser un comentario de 1 Tes, sino su refutación, y que el autor anónimo quiso con su escrito sustituir a 1 Tes, empresa en la que no tuvo éxito. Pero se trata de una hipótesis forzada.

26. Bibl. específica: N. Brox, *Le lettere pastorali,* Brescia 1970, comentario coherente con la óptica crítica de la pseudoepigrafía de estos escritos; con rica introducción, en la que destaca el párrafo «Pablo y las cartas pastorales» (p. 102-121), y con interesantes notas; Id., *Ufficio, Chiesa e teologia nell'epoca postapostolica,* en J. Schreiner-G. Dauzenberg (eds.), *Introduzione letteraria e teologica al Nuovo Testamento,* Roma 1982, 202-223; R. F. Collins, *The Image of Paul in the Pastorals:* Laval Théologique et Philosophique 31 (1975) 147-173; H. T. Hanson, *The Domestication of Paul. A Study in the Development of Early Christian Theology:* BJRL 63 (1981) 402-418; G. Lohfink,

ticuló su obra en tres epístolas, constituyendo de este modo un auténtico *corpus* epistolar que puede definirse como expresión de un tritopaulinismo, distinto del deuteropaulinismo de Col, Ef y 2 Tes y del protopaulinismo de las cartas auténticas. Además, respecto a las otras cartas pseudoepigráficas, la pseudoepigrafía de las cartas pastorales es doble: en el mitente y en los destinatarios. Efectivamente, el autor no sólo puso su obra bajo el nombre y el alto patrocinio de Pablo, sino que eligió además como destinatarios los nombres de los discípulos más prestigiosos del apóstol, Timoteo y Tito, prototipos de las autoridades eclesiásticas del cristianismo del Asia menor alrededor del año 100[27]. Finalmente, con estas tres cartas el autor parece haber querido intencionalmente cerrar la producción literaria del apóstol, representado en la 2 Tim, su testamento espiritual, en vísperas del martirio (4, 6). Así pues, el *corpus* pastoral se presenta como la última palabra del apóstol que, junto con la de las cartas anteriores, auténticas y pseudoepigráficas, conocidas todas ellas por nuestro autor, constituye la totalidad de la herencia espiritual de Pablo. Por tanto, es probable que las cartas pastorales hayan surgido como la parte tercera y final de todo el *corpus* epistolar paulino y factor decisivo en su colección[28].

El desconocido autor, ciertamente un exponente tardío de la «escuela» de Pablo, se muestra conocedor de las cartas paulinas anteriores, auténticas y pseudoepigráficas; hace suyos, no sin interpretarlos a su manera, diversos temas de la teología del gran apóstol; revela sobre todo una desmesurada admiración por el maestro. Pero desde el punto de vista doctrinal y teológico sería excesivo definirlo como un discípulo de Pablo. Según A. T. Hanson —quizás con razón—, se le puede llamar discípulo de Pablo en la medida en que Gregorio Magno, por ejemplo, fue discípulo de Agustín[29]. De todas formas, no se puede olvidar el hecho de que las cartas pastorales son escritos eminentemente parenéticos y exhortativos, ajenos a las discusiones sutiles y a las profundas perspectivas teológicas. Y aquí aparece sin duda alguna la diversa faceta teológica de nuestro autor respecto a los autores de Col y de Ef. Además, la hipótesis de que se trata de un directivo eclesiástico puede acusar una discreta probabilidad, dada su

Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe, en K. Kertelge (ed.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften,* Freiburg 1981, 70-121; W. Stenger, *Timotheus und Titus als literarische Gestalten:* Kairos 16 (1974) 252-267; P. Trummer, *Corpus paulinum - Corpus pastorale. Zur Ortung der Paulustradition in den Pastoralbriefen,* en K. Kertelge (ed.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften, o.c.,* 122-145; J. Wanke, *Der verkündigte Paulus der Pastoralbriefe,* en W. Ernst-K. Feiereis-P. Hoffmann (ed.), *Dienst der Vermittlung,* Leipzig 1977, 165-189.

27. Cf. el artículo ya citado de W. Stenger.
28. Cf. P. Trummer, *art. cit.*
29. A. T. Hanson, *art. cit.,* 402.

insistencia en la organización jerárquica de las comunidades cristianas [30].

La fecha más probable es la de alrededor del año 100. Parece desde luego que hay que excluir una fecha más tardía, de mediados del siglo II, que también ha avanzado la crítica histórica [31]. Como lugar de origen, Efeso parece ser preferible a Roma.

A semejanza de Col y a diferencia de Ef, las cartas pastorales son escritos de polémica antiherética. El frente adversario, no muy bien precisado, parece que ha de situarse en un movimiento sincretista de tinte gnóstico y formado por elementos judíos. El autor habla expresamente de maestros que se complacen en mitos y en genealogías interminables (1 Tim 1, 4; 4, 7; 2 Tim 4, 4), les gustan las disquisiciones capciosas, las disputas y cavilaciones (1 Tim 6, 4-5; 2 Tim 2, 14-16.23; Tit 3, 9), se jactan de ser doctores de la ley (*nomodidaskaloi:* 1 Tim 1, 7), son contrarios al matrimonio e imponen la abstinencia de determinados alimentos (1 Tim 4, 3), presumen de poseer un conocimiento elitista de Dios (1 Tim 6, 20; Tit 1, 16), pretenden que la resurrección ya ha tenido lugar (2 Tim 2, 17). Pero no es posible ir más allá de estos rasgos de ascetismo, encratismo, legalismo judío, dualismo espiritualista, entusiasmo escatológico y exhibicionismo de espíritus iluminados. La verdad es que el autor no se preocupa lo más mínimo de dialogar con los adversarios y de atacarles con sus mismas armas dialécticas, distinguiéndose así radicalmente del teólogo anónimo que escribió Col. Su polémica se limita a rechazar, no sin algunas acusaciones de desviacionismo y de apostasía, los errores del adversario y a aplicar a sus seguidores epítetos infamantes. Se trata de charlas inútiles (1 Tim 1, 6), de doctrinas diabólicas (1 Tim 4, 1), de una verdadera blasfemia (1 Tim 1, 20), de vanas discusiones que llevan a la ruina (2 Tim 2, 14). Por otra parte, sus maestros no son más que apóstatas (1 Tim 1, 6.19; 6, 10.21), mentirosos hipócritas con la conciencia embotada (1 Tim 4, 2-3), hombres de mente corrompida y extraños a la verdad (1 Tim 6, 5; 2 Tim 2, 18; 4, 4; Tit 1, 14), rebeldes, charlatanes, seductores, animados por un torpe interés (Tit 1, 10), personas partidistas (literalmente herejes) (Tit 3, 10), seres abominables, desobedientes e incapaces de cualquier obra buena (Tit 1, 16).

Así pues, se trata de una polémica sumaria y hasta personalista; pero más allá de esta denuncia esquemática de los «herejes» y de la

30. Así N. Brox, *o.c.,* 88.

31. Así, por ejemplo, H. von Campenhausen, que se las atribuye a Policarpo, y sobre todo W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* Tübingen [2]1964, que descubre allí la reacción de ambientes eclesiásticos ortodoxos contra los intentos de los herejes, gnósticos y marcionitas, de apropiarse de Pablo, y recientemente E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch,* citado en la nota 2.

«herejía» surge con claridad el motivo objetivo de su decidida repulsa: los adversarios enseñan una doctrina distinta (*heterodidaskalein:* 1 Tim 1, 3; 6, 3) de la doctrina sana, buena y conforme con la piedad (1 Tim 1, 10; 4, 6; 6, 3; 2 Tim 4, 3; Tit 1, 9; 2, 1) y de las sanas palabras del Señor Jesucristo (1 Tim 6, 3; 2 Tim 1, 13; Tit 2, 8).

Pues bien, ¿cuál es el criterio de discriminación entre la verdadera y la falsa doctrina *(didaskalia)*? La respuesta no admite ningún género de dudas: la enseñanza autorizada de Pablo, confiada a Timoteo y a Tito, es decir, a las autoridades eclesiásticas de la época, como un depósito que guardar celosamente y que transmitir con fidelidad o —dicho en términos técnicos— como «tradición» (*parathēkē:* 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 12.14; 2, 2). En concreto, contra la «herejía» el autor de las cartas pastorales pone en el platillo de la balanza no sólo el evangelio del gran apóstol, sino también sus instrucciones, sus normas y exhortaciones éticas, disciplinares y organizativo-eclesiásticas. Los falsos doctores, hábiles en las disputas dialécticas (*logomachia/logomachein:* 1 Tim 6, 4; 2 Tim 2, 14) quedan desenmascarados por las prescripciones de Pablo *(paraggelliai/paraggellein):* 1 Tim 1, 5.18; 5, 7; 6, 13), por sus exhortaciones (*parakalein:* 1 Tim 2, 1), decisiones (*boulomai:* 1 Tim 2, 8; 5, 14; Tit 3, 8), prohibiciones (*ouk epitrepō:* 1 Tim 2, 11), recuerdos (*anamimneschein:* 2 Tim 1, 6; cf. *hypomimneschein* en 2 Tim 2, 14; Tir 3, 1), órdenes (*entolē:* 1 Tim 6, 14; *diatassomai:* Tit 1, 5), conjuros (*diamartyromai:* 1 Tim 5, 21; 2 Tim 4, 1), palabras dignas de fe (*pistos ho logos:* 1 Tim 3, 1; 4, 9; 2 Tim 2, 11; Tit 3, 8).

Por otra parte, los imperativos son innumerables. La palabra del apóstol es norma que hay que aceptar y seguir. Si el Pablo de las cartas auténticas prefería la exhortación paternal, el estímulo y la oración encarecida, aquí se expresa sobre todo en órdenes tajantes. Sin decir que este mismo carácter imperativo tienen las palabras de Timoteo y de Tito, solicitados por Pablo. Bástenos señalar algunas fórmulas características con que el maestro habla a los dos discípulos: «Prescribe estas cosas y enséñalas/exhorta» (*tauta paraggelle kai didaske/parakalei:* 1 Tim 4, 11; 6, 2); «Ordena» (*paraggelle:* 1 Tim 5, 7 y 6, 17); «De esto tienes que hablar, animando y reprendiendo *(lalei, parakalei, elegche)* con autoridad plena *(meta pasēs epitagēs)*» (Tit 2, 15).

Nótese bien, la autoridad apostólica y didáctica de Pablo no está para nada en discusión. El intento del autor de las cartas pastorales no es ciertamente el de defenderla contra críticas o el de reivindicarla frente a apropiaciones indebidas. Dice muy bien J. Wanke: «Pablo es el instrumento de lucha del autor, no el objeto de su lucha» [32]. La

32. J. Wanke, *art. cit.,* 187.

normativa de su evangelio y de su enseñanza está perfectamente clara. Pablo es «el apóstol de Jesucristo según el mandato de Dios» (1 Tim 1, 1) o «por voluntad de Dios» (2 Tim 1, 1), «el esclavo de Dios *(doulos)* y el apóstol de Jesucristo», de quien depende la fe de los elegidos y el conocimiento de la verdad (Tit 1, 1). Se le ha confiado *(pisteuthēnai)* el evangelio de la gloria de Dios bienaventurado (1 Tim 1, 11). Del testimonio *(martyrion)* que habla del proyecto salvífico universal divino mediado por Cristo, él ha sido constituido *(tithēnai)* por Dios heraldo *(kēryx),* apóstol *(apostolos)* y maestro de los paganos *(didaskalos tōn ethnōn)* (1 Tim 2, 6-7; cf. 2 Tim 1, 11). Por orden de Dios se le ha confiado *(pisteuthēnai)* la proclamación *(kērygma)* de su palabra *(logos),* revelada *(phaneroun)* a su debido tiempo (Tit 1, 3). El Señor le ha ayudado y confortado en la cárcel, para que su predicación *(kērygma)* se realizase hasta el final y pudiera llegar a todos los paganos (2 Tim 4, 17). En una palabra, Pablo en su misión se vio garantizado y legitimado por Dios mismo y por Cristo [33].

El autor de las cartas pastorales, en su polémica contra los «herejes», apela solamente a Pablo, a su única y exclusiva autoridad. Con razón N. Brox ha podido hablar de «exclusivo paulinismo» [34] y R. F. Collins de «reduccionismo paulino» [35]. En realidad, para las cartas pastorales el evangelio es simplemente el evangelio de Pablo (2 Tim 2, 8). Podría decirse que vale el principio: *Ubi Paulus, ibi evangelium* [36]. Sin embargo, en las cartas paulinas auténticas Pablo se sitúa siempre dentro de una pluralidad de apóstoles (cf. 1 Cor 15, 1-11; Gál 2, 1-10). La única incertidumbre que queda todavía es si la concepción de este «maximalista» discípulo de Pablo tiene que entenderse en sentido absoluto, o bien en relación con la situación particular de defensor de la ortodoxia amenazada en las iglesias de Asia.

El magisterio de Pablo, reivindicado tan fuertemente por el autor de las cartas pastorales para su iglesia, no sólo se expresa en palabras. Su misma vida y su persona resultan una verdadera enseñanza. Incluso con su pasado de pecado, que las cartas pastorales, apartándose de las cartas auténticas, tienden a interpretar en sentido moralista, subrayando para ello que actuó por ignorancia, al estar privado de la fe: «blasfemo, perseguidor y violento» *(blasphēmon, diōktēn, hybristēn)* (1 Tim 1, 13), lo cualifica como prototipo de los pecadores. Y

33. G. Lohfink, *art. cit.,* 75 indica que en las cartas pastorales falta la referencia a la revelación del resucitado como factor cualificante del apostolado de Pablo. Para las pastorales lo decisivo es el encargo divino.
34. N. Brox, *o.c.,* 114.
35. R. F. Collins, *art. cit.,* 172.
36. Cf. J. Wanke, *art. cit.,* 187.

también su conversión tiene un valor ejemplar para los creyentes (1 Tim 1, 12-17). He aquí los versículos con los que concluye esta «anámnesis de Pablo»: «El Mesías Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores; nadie más pecador que yo, pero, precisamente por eso, Dios tuvo misericordia de mí, para que Jesucristo mostrase en mí el primero hasta dónde llega su paciencia, proponiendo un ejemplo típico *(pros hypotypōsin)* a los que en el futuro creyesen en él para obtener vida eterna» (vv. 15-16). La exhortación a Timoteo para que no se avergüence del testimonio *(martyrion)* del Señor y sepa arrostrar incluso el *via crucis* por el evangelio, suena en labios del prisionero de Cristo *(ho desmios autou),* que sufre por la causa evangélica sin enrojecer de vergüenza (2 Tim 1, 8.12). Por esto, si él lleva las cadenas como un malhechor, la palabra de Dios no está encadenada (2 Tim 2, 9). Pablo lo soporta todo *(panta hypomenei)* por los elegidos (2 Tim 2, 10). La relación totalizante de Timoteo con Pablo es la del discípulo que ha seguido *(parakolouthein)* al maestro en la doctrina, en la conducta, en los proyectos, en la fe, en la magnanimidad, en el amor, en la constancia, en las persecuciones *(diōgmoi)* y en los sufrimientos *(pathēmata),* sufridos en Antioquía, en Iconio y en Listra (2 Tim 3, 10-11). La ejemplaridad del apóstol respecto a Timoteo y a Tito, o sea, respecto a las autoridades eclesiásticas de su época en el Asia menor, alcanza de todas formas su cima en su testamento espiritual de mártir: su sangre está a punto de derramarse *(spendomai),* una vez que ha llegado el tiempo de desplegar las velas (2 Tim 4, 6). He aquí las palabras del apóstol: «He competido en noble lucha, he corrido hasta la meta, me he mantenido fiel» (2 Tim 4, 7). Las exhortaciones a Timoteo para que luche como buen soldado de Cristo, pagando personalmente (1 Tim 1, 18; 6, 12; 2 Tim 2, 3), encuentran de esta forma en él un modelo ejemplar [37].

Se trata de aspectos de la figura de Pablo presentes todos ellos en las cartas auténticas, aunque con acentos diversos. Las cartas pastorales subrayan con especial energía la enseñanza *(didaskalia)* del apóstol, al que se le atribuye el epíteto original de «maestro de los paganos». Pero no hay que olvidar que en 1 Cor 4, 17 Pablo había afirmado: «Así enseño yo *(didaschō)* en cada iglesia» (cf. también Rom 6, 17 y 16, 17). Se acentúa igualmente la particularidad de prototipo y modelo de los creyentes y de los pastores de almas, tema análogo al de la imitación de Pablo (cf. 1 Cor 4, 16; 11, 1; 1 Tes 1, 6), aunque privado del valor cristológico propio de 1 Cor 11, 1: «Sed imitadores

37. A este propósito J. Wanke habla de proceso de kerigmatización y de parenetización de la figura de Pablo: no sólo su palabra es anuncio, sino también su persona y su vida; por otra parte, es presentado como modelo de pastor de almas.

míos, como yo lo soy de Cristo». Véase también Flp 3, 17, donde el apóstol se presenta como *typos* (modelo) a los filipenses. También el motivo de la pasión de Pablo encuentra en las pastorales una exaltación particular, dado que se trata de una pasión coronada por el martirio, mientras que falta en ella la típica antítesis paulina de la debilidad humana y del poder divino *(astheneia/dynamis)*. Finalmente, las cartas pastorales han entendido preferentemente el evangelio paulino como tradición *(parathēkē)*, o sea como depósito recibido en custodia y que hay que conservar con fidelidad: un modo de ver que no está ausente en las cartas auténticas que hablan de él en varias ocasiones (cf. *paradidomi/paradosis* en 1 Cor 11, 2.13; 15, 1-3 y sobre todo Rom 16, 17 donde el apóstol pone en guardia contra los que se oponen a «la enseñanza *(didachē)* que habéis recibido»).

Sin embargo, un detalle de las pastorales, totalmente desconocido en las cartas auténticas, es el abandono del apóstol en la cárcel, traicionado y dejado solo a la hora de enfrentarse por primera vez ante el tribunal: «Ya sabes que todos los de Asia me han vuelto la espalda, entre otros Figelo y Hermógenes. Dios tenga misericordia de Onesíforo y familia, pues él me ha dado tantas veces aliento y no se ha avergonzado de que esté en la cárcel» (2 Tim 1, 15-16); «Dimas me ha dejado, enamorado de este mundo presente, y se ha marchado a Tesalónica; Crescente se ha ido a Galacia; Tito, a Dalmacia; sólo Lucas está conmigo (...). A Tíquico lo he mandado a Efeso (...). Alejandro el broncista me ha causado mucho daño (...). En mi primera defensa ninguno se presentó en mi favor, todos me abandonaron (...). Pero el Señor estuvo a mi lado» (2 Tim 4, 10-17). Hay que añadir el rasgo característico de la imagen de Pablo como organizador de la estructura jurídica de la comunidad: «Mi intención al dejarte en Creta era que acabaras de organizar lo que faltaba y nombrases ancianos *(presbyteroi)* en cada ciudad, siguiendo las instrucciones que te di yo» (Tit 1, 5). Y ello sin mencionar su enseñanza dirigida a los pastores de almas y que traza una imagen normativa de los dirigentes de la comunidad.

Finalmente, el detalle de la figura de Pablo que ha librado un buen combate (2 Tim 4, 7) encuentra un paralelo indudable en la carta a los Colosenses (cf. 1, 29 y 2, 1), pero está también presente en 1 Tes 2, 2 y en Flp 1, 30[38].

38. No faltan parecidos en la figura de Pablo de las pastorales con la de los Hechos. Brox (*o.c.*, 113) indica los siguientes: Hech 20, 20 y 1 Tim 2, 7; 2 Tim 1, 11; 4, 7; Hech 20, 28 y 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 13; 2, 2; Hech 20, 31 y 2 Tim 2, 2.8-13; 3, 10.14; Hech 20, 29-30 y 1 Tim 4, 1 ss; 2 Tim 3, 1-9, no sin precisar que la imagen de Pablo en las cartas pastorales es más variada que la de los Hechos.

Sin querer excluir la tradición oral, está claro que las características destacadas de la imagen del apóstol que trazan las cartas pastorales se han sacado de las cartas paulinas, bien conocidas por el autor que las utiliza ampliamente. Dejando aparte la imitación de los formularios en los saludos y en las despedidas, podemos señalar varias semejanzas, alusiones, citas. La declaración de 1 Tim 1, 8: «La ley es buena *(kalos ho nomos)*» recoge la afirmación de Rom 7, 12 y sobre todo 7, 16, en donde igualmente el adjetivo *kalos* califica al substantivo *nomos*. El motivo del evangelio confiado por Dios a Pablo (1 Tim 1, 11; cf. Tit 1, 3) está cerca de 1 Tes 2, 4, en donde se da también la combinación de *to euaggelion* con el verbo *pisteuthēnai*. El tema de la gracia que ha sobreabundado en el pecador Pablo (1 Tim 1, 14) alude, por una parte, al principio paulino según el cual la gracia ha sobreabundado en donde había abundado el pecado (Rom 5, 20), y por otra muestra una clara analogía con 1 Cor 15, 10, donde el apóstol afirma que su identidad apostólica se debe a la gracia de Dios. Lo mismo hay que decir de la misericordia de Dios, de la que él ha sido beneficiario (1 Tim 1, 13.16; cf. 1 Cor 7, 25 y 2 Cor 4, 1). En 1 Tim 1, 20: «... Himeneo y Alejandro, a los que he entregado a Satanás», es una cita de 1 Cor 5, 5. El inciso de 1 Tim 2, 7: «Digo la verdad, no miento» corresponde a la formulación de Rom 9, 1. Cuando 1 Tim 4, 3-4 opone al ascetismo de los «herejes» el hecho de que Dios creó los alimentos para que *sean comidos con acción de gracias,* hay motivos para pensar que se inspira en Rom 14, 6 y en 1 Cor 10, 30-31, pasajes paralelos relativos a la comida de los idolotitos. Tanto 1 Tim 5, 18 como 1 Cor 9, 9 citan a Dt 25, 4: «No le pondrás bozal al buey que trilla». También vale la pena comparar 2 Tim 1, 7 («Dios no nos ha dado un espíritu de temor») con Rom 8, 15 («Y no habéis recibido un espíritu de esclavos, para acabar de nuevo en el temor»). La exhortación a Timoteo para que no se avergüence del testimonio del Señor (2 Tim 1, 8) muestra cierta analogía con el testimonio de Pablo que no se avergüenza del evangelio (Rom 1, 16), testimonio que aparece igualmente en 2 Tim 1, 12. La confesión de fe cristológica de 2 Tim 1, 10: Cristo ha destruido la muerte, revela cierta semejanza temática con el canto de victoria de 1 Cor 15, 55.57. El repetido motivo paulino del Espíritu que habita en los creyentes (*oikein:* Rom 8, 9.11; 1 Cor 3, 16) se repite en 2 Tim 1, 14: «... mediante el Espíritu santo que habita *(enoikein)* en nosotros». La misma confesión de fe mesiánica se lee en 2 Tim 2, 8 y en Rom 1, 3: Cristo es «de la estirpe de David». El característico «con *(syn)*» paulino, indicativo de la participación del bautizado en el acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo (Rom 6, 8), se repite en 2 Tim 2, 11: «Si hemos muerto con él, con él viviremos». También el estiquio sucesivo: «Si somos cons-

tantes, reinaremos con él» (2 Tim 2, 12) recuerda a 1 Cor 4, 8: «¡Ojala reinaseis!; así también nosotros reinaríamos con vosotros». La contraposición de la infidelidad humana y de la fidelidad divina caracteriza igualmente a 1 Tim 2, 13 y a Rom 3, 3-4 y 1 Cor 10, 13. El catálogo de vicios de 2 Tim 3, 2-3 y el de Rom 1, 29-31 tienen demasiados puntos de contacto para no pensar en un contacto literario. La expresión: «Mi sangre está a punto de derramarse *(spendomai)*» de 2 Tim 4, 6 recoge a Flp 2, 17. Además, es posible que 2 Tim 4, 6: «Ha llegado el tiempo de mi partida *(analysis)*» diga referencia a Flp 1, 23: «Deseo marcharme *(analyein)*». La frase de Tit 1, 15 «Todo es puro *(panta kathara)* para los puros» encuentra una clara imagen en Rom 14, 20: «Todo es puro *(panta men kathara)*». Se da una analogía temática entre Tit 2, 13: «... aguardando la bienaventurada esperanza y la aparición *(epiphaneia)* de Jesucristo» y 1 Cor 1, 7: «... esperando la revelación *(apokalypsis)* del Señor Jesucristo» [39]. Tit 3, 1: «Recuérdales que se sometan *(hypotassesthai)* a las autoridades y a los magistrados *(archais kai exousiais)*» se refiere a Rom 13, 1: «Que cada uno se someta *(hypotassesthai)* a las autoridades *(exousiais)* establecidas».

Tampoco puede discutirse razonablemente el hecho de que el autor de las cartas pastorales se haya inspirado ampliamente en la teología paulina. Sobre todo se ha recogido en ellas y se ha desarrollado un tema paulino: el del apostolado de Pablo. En este sentido, dejando asentado lo que ya dijimos anteriormente, se muestra muy elocuente la comparación entre Tit 1, 1-3 y Rom 1, 1-6, donde se advierten los siguientes elementos comunes: los epítetos de *doulos* (esclavo) [40] y de apóstol; el motivo de la promesa veterotestamentaria: «... la vida eterna que Dios prometió *(epēggeilato)* antes de todos los tiempos» (Tit 1, 2), comparado con: «... el evangelio que él (Dios) prometió anteriormente *(proepēggeilato)* por boca de sus profetas en las santas escrituras» (Rom 1, 2); kerigma/evangelio confiado por Dios a Pablo; el apostolado paulino dirigido a suscitar la fe. El detalle de la revelación: «Dios manifestó *(ephanerōsen)* a su debido tiempo su palabra en el kerig-

39. La palabra *epiphaneia* tiene un realce especial en las pastorales, donde indica no sólo la aparición escatológica, sino también el acontecimiento de la encarnación (cf. 1 Tim 6, 14; 2 Tim 1, 10; 4, 1.8; Tit 2, 13; véase también el verbo *epiphainein* en Tit 2, 11 y 3, 4, donde sin embargo es Dios el sujeto). En las otras cartas paulinas *epiphaneia,* en sentido escatológico, sólo aparece en 2 Tes 2, 8. Pablo prefiere el substantivo *apokalypsis* para indicar la parusía de Cristo. Podemos hacer la misma observación a propósito de *sōtēr,* usado ampliamente en las pastorales (1 Tim 1, 1; 2, 3; 4, 10; 2 Tim 1, 10; Tit 1, 3; 2, 10.13; 3, 4.6), aplicado unas veces a Dios y otras a Cristo, mientras que Pablo sólo lo usa en Flp 3, 20 en sentido cristológico y en Ef 5, 23, siempre en sentido cristológico.

40. Nótese, sin embargo, que en Tit Dios especifica a *doulos,* mientras que en Rom Pablo se cualifica como esclavo de Cristo Jesús.

ma que me ha confiado» (Tit 1, 3), puede compararse, por otra parte, con Gál 1, 15-16: Dios «se dignó revelarme *(apokalypsai)* a su hijo».

La primacía de la gracia de Dios que tomó la iniciativa incondicionada de salvar a todos los hombres —primacía que también es visible en la persona misma de Pablo (1 Tim 1, 14; 2 Tim 1, 9)— encuentra en las cartas pastorales una indudable acentuación, pero se muestra como una herencia paulina, a través sobre todo de la carta a los Efesios. Dios «nos ha salvado *(sōzein)* y nos ha llamado con una santa vocación, no por mérito de nuestras obras, sino por libre decisión y gracia concedida en Cristo Jesús *(ouk kata ta erga hēmōn, alla kata prothesin kai charin)*» (2 Tim 1, 9; cf. Ef 2, 8-9; Rom 4, 16; 9, 12; 11, 6). Una variación de esta antítesis obras/gracia está presente en Tit 3, 5: «... no por las obras de justicia que pudiéramos haber hecho, sino por su misericordia» *(ouk ex ergōn, alla kata to autou eleos)*. Además Tit 3, 7 atestigua que el autor de las pastorales recibió substancialmente la doctrina paulina de la justificación: «... para que justificados por su gracia» *(dikaiōthentes tēi autou chariti:* cf. Rom 3, 24: *dikaioumenoi dōrean tēin autou chariti)*[41].

Hemos aludido ya anteriormente a la teología paulina bautismal de la participación del creyente en la muerte y resurrección de Cristo (Rom 6, 1 ss), en la que se inspiró ciertamente 2 Tim 2, 11. Hemos de añadir aquí la concepción histórico-salvífica de Pablo de los tres tiempos que cualifican la existencia cristiana, que está presente en Tit 3, 3-7: el pasado de pecado y de perdición *(pote)*, el presente de justificación abierto por la iniciativa gratuita de Dios *(nyn)*, el futuro esperado de la herencia de la vida eterna[42]. Pero también la imagen de la iglesia como casa de Dios (*oikos:* 1 Tim 3, 15) encuentra en Pablo un antecedente claro (1 Cor 3; Ef 2, 19)[43]. En el terreno eclesiológico, sin embargo, las pastorales se caracterizan y se diversifican por el acento que se pone en la estructura jerárquica: presbíteros, epíscopos, diáconos (1 Tim 3, 1-13; 4, 14; 5, 17-22; Tit 1, 5-9), en el carisma de pastor de almas personificado idealmente por Timoteo y por Tito (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6), en el principio institucional de la sucesión (2 Tim 2, 2; Tit 1, 5), asegurado por el rito de la imposición de manos

41. Nótese, sin embargo, que en las pastorales falta la antítesis típicamente paulina de obras/fe y que en los pasajes citados la iniciativa gratuita de Dios se relaciona con la fe de los creyentes. Cf. el estudio de U. Luz, *Rechtfertigung bei den Paulusschülern, o.c.,* 376-382 (365-383).

42. La escatología realizada de Col y Ef no aparece en las pastorales, que conservan la orientación de Pablo: una diferencia significativa de la misma escuela paulina. H. Conzelmann, *Die Schule des Paulus, o.c.,* ha pensado en este sentido en la existencia de un ala derecha y de un ala izquierda dentro de la «escuela» (p. 90).

43. No existe sin embargo ninguna huella de eclesiología «somática» (Iglesia = cuerpo de Cristo).

(1 Tim 4, 14; 5, 22; 2 Tim 1, 6). Propia del autor de las pastorales es también, en el terreno ético, la insistencia en actitudes y comportamientos virtuosos, que pueden resumirse en la piedad (*eusebeia:* 1 Tim 2, 2; 4, 7-8; 6, 3.5.6.11; 2 Tim 3, 5; Tit 1, 1): una moral de «estilo burgués cristiano», como ha dicho muy bien N. Brox refiriéndose a Dibelius [44], que no encuentra analogías en las cartas auténticas de Pablo.

5. *La primera carta de Pedro* [45]

Se ha observado que si en el saludo inicial no se mencionara como mitente el nombre de Pedro, nadie habría pensado jamás en la paternidad petrina de este escrito [46]. A ello hay que añadir que se encuentran presentes en él motivos, expresiones y conceptos de cuño estrictamente paulino. En particular, muchos de los pasajes de 1 Pe manifiestan un parentesco más o menos estrecho con el *corpus* paulino, sobre todo con las cartas a los Romanos y a los Efesios, pero sin que sea posible demostrar en ningún caso una clara dependencia literaria. Por otra parte, 1 Pe contiene referencias significativas a la tradición sinóptica [47] y revela analogías no casuales con la carta de Santiago [48]. Nos vemos llevados entonces a conjeturar en su origen la existencia de una tradición cristiana palestina, influida por el pensamiento y el vocabulario de Pablo [49]. Así pues, la dependencia de 1 Pe de Pablo es solamente indirecta, pero no por ello menos incisiva e influyente. De todas formas, 1 Pe constituye un testimonio claro e indiscutible de la influencia paulina y de la viva tradición del gran apóstol, que en los últimos treinta años del siglo I caracterizó no sólo los escritos divulgados con su nombre, sino también una carta pseudoepigráfica petrina.

Con probabilidad la fecha de composición se remonta a los años 90, es decir, al período de la persecución de Domiciano (81-96), lo cual explica perfectamente el clima hostil y persecutorio al que alude varias veces el autor anónimo en su exhortación a los destinatarios. Por

44. N. Brox, *art. cit.,* 215.
45. Bibl. específica: N. Brox, *Zur pseudepigraphischen Rahmung des ersten Petrusbriefes:* BZ 19 (1975) 78-96; E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch, o.c.,* 68-74; L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief,* Göttingen 1978; A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum, o.c.,* 252-261; K. H. Schelkle, *Die Petrusbrief. Der Judasbrief,* Freiburg ²1964.
46. Así E. Fascher, citado por N. Brox, *o.c.,* 78.
47. Cf. sobre todo 2, 4-8 (cf. Mt 21, 40-42) y 3, 14 (cf. Mt 5, 10).
48. En su comentario (p. 51) Goppelt señala estas correspondencias: 1, 6-7 y Sant 1, 2-3; 1, 23-2, 2 y Sant 1, 18-22; 1, 24 y Sant 1, 10-11; 2, 1 y Sant 1, 21; 4, 8 y Sant 5, 20; 5, 5-6 y Sant 4, 6.10; 5, 9 y Sant 4, 7.
49. Cf. L. Goppelt, *o.c.,* sobre todo p. 50 y 67.

el contrario, parece más problemático el intento de determinar su lugar de origen. Es verdad que en la despedida (5, 13) el mitente se hace portavoz de los saludos de la comunidad que reside en Babilonia, esto es, en Roma. Pero ¿se trata de un dato objetivo o bien de un expediente pseudoepigráfico coherente con la atribución de la carta a Pedro, cuya presencia en Roma era un hecho reconocido a finales de siglo, como demuestra por ejemplo la primera carta de Clemente? En esta segunda eventualidad tomaría consistencia la hipótesis —que consideramos como la más acertada— del Asia menor como lugar de composición, precisamente la región de los destinatarios, campo de la acción apostólica de Pablo: «Pedro, apóstol de Jesucristo, a los fieles dispersos por el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia» [50]. Queda, sin embargo, rodeado del más oscuro misterio el motivo de la atribución a Pedro y no a Pablo de una carta profundamente influida por el pensamiento y el lenguaje paulino [51].

Si queremos ahora determinar concretamente el paulinismo de 1 Pe, resulta necesario señalar los numerosos puntos de contacto con el *corpus* paulino. Ya el saludo (1, 1-2), con las cualificaciones teológicas del mitente («apóstol de Jesucristo») y de los destinatarios, designados como «elegidos» *(eklektoi)* y con el saludo de bendición: «A vosotros, gracia y paz en abundancia», imita claramente el formulario epistolar de Pablo. Lo mismo puede decirse de la despedida: «Os saluda la comunidad que ha sido elegida como vosotros y reside en Babilonia; y también Marcos, mi hijo. Saludaos mutuamente con el beso de amor. ¡Paz a todos los que estáis en Cristo!» (5, 13-14). La fórmula inicial de la *eulogia* introductoria: «Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (1, 3) recoge las expresiones de 2 Cor 1, 3 y de Ef 1, 3. La exhortación a ser anticonformistas *(mē syschēmatizomenoi)* respecto a una existencia dominada por la ambición *(epithymiai)* y característica del pasado de ignorancia *(agnoia)* de los destinatarios del escrito (1, 14), muestra una clara analogía con Rom 12, 2: «Y no seáis conformistas *(mē syschēmatizesthe)* respecto al mundo presente» [52]. El tema de Dios que juzga sin parcialidad alguna a las personas *(aprosōpolēmptōs)* (1, 17) recuerda la afirmación análoga de Rom 2, 11 a propósito de Dios juez: «En efecto, en Dios no hay ninguna parcialidad con las personas *(prosōpolempsia)*». En

50. Cf. a este propósito N. Brox, *art. cit.*
51. N. Brox propone una explicación plausible (p. 92) en el fenómeno de desindividualización de los apóstoles, por el que se atribuye mayor importancia al carácter apostólico de la doctrina contenida en el escrito que al apóstol del que éste proviene.
52. La segunda parte de 1, 14 recuerda los pasajes de Ef 2, 3 y 4, 18, que caracterizan el pasado de los creyentes como existencia dominada por las ambiciones carnales y por la ignorancia.

1 Pe 1, 22 se habla de sincero amor fraterno *(philadelphia anypokritos)* y de amor mutuo *(agapan allēlous)*, lo mismo que en Rom 12, 9-10 *(agapē anypokritos ... philadelphia eis allēlous)*. La imagen de la leche, alimento típico de los niños, está presente en 2, 2 y en 1 Cor 3, 2 (pero cf. también Heb 5, 12-13). Del mismo modo la imagen eclesiológica del edificio *(oikodomē)* y de la morada *(oikos)* de 2, 5 encuentra un indudable paralelo en Ef 2, 21-22 [53]. En ese mismo versículo la concepción del culto espiritual, es decir, de la ofrenda de víctimas espirituales *(thysiai pneumatikai)*, agradables a Dios, tiene un antecedente en Rom 12, 1: «Os exhorto... a que os ofrezcáis a vosotros mismos como sacrificio vivo *(thysia zōsa)*, santo y agradable a Dios: tal es vuestro culto espiritual *(logikē latreia)*». El motivo de la llamada de Dios de las tinieblas a su luz admirable (2, 9) recuerda a Ef 5, 8: «En otro tiempo erais tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor» y Col 1, 13: Dios «nos ha arrancado del poder de las tinieblas y nos ha trasladado al reino de su hijo queridísimo».

Se puede decir que la analogía en los contenidos, junto con una variedad de expresión más o menos grande, constituye la modalidad característica con que 1 Pe presenta el material de las cartas paulinas. Especialmente elocuente en este sentido se muestra la comparación de 2, 13-17 con Rom 13, 1-7: la misma exhortación a la sumisión *(hypotassomai)* a las autoridades estatales y civiles, el mismo reconocimiento de la misión divina de éstas, llamadas a castigar *(ekdikēsis)* a los malvados y a premiar *(epainos)* a los que obran bien, análoga exhortación general para terminar. Sin embargo, no se puede afirmar que el primer pasaje dependa literariamente del segundo. Sin decir que Rom 13, 1-7 tiene directamente ante la vista el deber de pagar los impuestos, mientras que 1 Pe 2, 13-17 es más general. Además, 2, 16 está cerca de Gál 5, 13: la libertad cristiana no debe confundirse con el libertinaje: «Portaos como hombres libres, no sirviéndoos de la libertad como de un velo para cubrir la malicia» (1 Pe 2, 16); «Hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero que esta libertad no se convierta en pretexto para la 'carne'» (Gál 5, 13).

Se impone una valoración similar a propósito de los códigos familiares presentes en nuestra carta, en Ef y Col y en la carta a Tito: sumisión de los esclavos a los amos (2, 18; cf. Ef 6, 5; Tit 2, 9), sumisión de la mujer al marido (3, 1; cf. Ef 5, 22; Col 3, 18; Tit 2, 5).

La teología paulina del bautizado que muere al pecado y vive una existencia nueva de entrega plena a Dios y a los hermanos (Rom 6, 2 y 11) es recogida substancialmente por 1 Pe 2, 24, donde asoma incluso el tema típicamente paulino de la justicia *(dikaiosynē)* como es-

53. En 1 Pe nunca se le llama *ekklēsia* a la comunidad cristiana.

fera existencial del creyente: «El llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero (de la cruz), para que, muertos al pecado, viviéramos para la justicia». El motivo paulino de los creyentes hijos de Sara, la esposa libre de Abrahán (Gál 4, 31) se recoge en 3, 6, aunque aquí se da una interpretación moralista de la filiación. Cierta resonancia de Rom 6, 10: «Porque con su muerte murió al pecado de una vez para siempre *(ephapax)*» parece estar presente en 3, 18: «También Cristo murió una vez para siempre *(hapax)* por los pecados». Lo mismo puede decirse de 4, 1: «... en su cuerpo (Cristo) rompió definitivamente con el pecado», comparado con Rom 6, 7: «El que ha muerto se ha librado del pecado». La doble afirmación de la participación en la pasión de Cristo y en su gloria de 4, 13 y 5, 1 se acerca también bastante a Rom 8, 17: «... si es cierto que participamos en sus sufrimientos para ser también partícipes de su gloria». Siempre en el terreno teológico nótese también la presencia en 4, 10-11 de la conexión paulina entre el carisma y la categoría solidaria del servicio *(diakonia/diakonein)*.

A su vez, el pasaje cristológico de 3, 22 se muestra cercano a Ef 1, 20-21. Efectivamente, en los dos observamos la triple caracterización del acontecimiento de la resurrección de Cristo: entrada en el cielo, colocación a la derecha de Dios, dominio y victoria sobre los ángeles, dominaciones y potestades (1 Pe), sobre los principados, las dominaciones, las potestades, los señoríos y sobre todo nombre (Ef) [54].

No cabe duda, la teología paulina y el lenguaje expresivo del gran apóstol han ejercido una notable influencia en el material que confluyó en 1 Pe. Para confirmarlo, además de lo dicho anteriormente, no podemos soslayar el hecho de que 1 Pe es el único escrito neotestamentario fuera del *corpus* paulino en que aparece varias veces la fórmula propia de Pablo *en Christōi* (3, 16; 5, 10.14), sin hablar del uso frecuente del verbo *kalein* (1, 15; 2, 9.21; 3, 9; 5, 10), expresivo de la llamada divina que se realizó históricamente en la predicación y aceptación del evangelio y dirigida hacia la salvación final.

6. *Los Hechos de los apóstoles*

El intento de interpretar históricamente la presentación de la figura de Pablo propia de esta obra tiene una larga historia a sus espal-

54. Otras correspondencias: 5, 3 y 2 Cor 1, 24; Flp 3, 17; 5, 4 y 1 Cor 9, 25; 5, 8 y 1 Tes 5, 6; 5, 10 y 1 Tes 2, 12. Un punto de contacto específico aparece también en la cita común de los mismos pasajes veterotestamentarios (por ejemplo, la frase de Is 28, 16 sobre la piedra angular puesta por Dios en Sión está presente en 2, 6 y en Rom 9, 33; el de Is 8, 14 sobre la piedra de escándalo está presente en 2, 8 y en Rom 9, 33). Finalmente, no hay que olvidar que en 1 Pe hay también analogías con las cartas pastorales: 1, 3-5 y Tit 3, 4-7; 2, 1 y Tit 3, 3; 2, 9 y Tit 2, 14; 3, 1-6 y 1 Tim 2, 9-11.

das [55]. En el siglo pasado había imperado la llamada *Tendenz-kritik,* comprometida —sobre todo con Baur y la escuela de Tubinga— en mostrar el carácter tendencioso del autor de los Hechos, que paulinizó a Pedro y petrinizó a Pablo, queriendo de este modo conciliar irónicamente a los dos «partidos» opuestos, petrino y paulino, que habían dominado en la escena de los primeros decenios del cristianismo. En particular, explotando el famoso esquema dialéctico de marca hegeliana, Baur había visto en los Hechos la síntesis capaz de superar la oposición entre la tesis representada por Pedro y la antítesis personificada en Pablo. El precio de esta operación fue la domesticación de Pablo, la pérdida irreparable del radicalismo evangélico del apóstol del mundo pagano, precio necesario para que Pablo pudiera ser aceptado en la Iglesia también por el partido petrino. Con los Hechos comienza a nacer, por consiguiente, un cristianismo llamado protocatólico *(Frühkatholizismus),* en el que se han recortado las extremidades de las alas paulina y petrina o palestina, institucionalizado y bien inserto en el mundo [56].

Un importante paso adelante es el que se realizó en 1950 por obra de Ph. Vielhauer [57]. Comparando con cuidado al Pablo teólogo de las cartas auténticas con el Pablo de los Hechos, en cuyos labios se pusieron algunos discursos significativos, pudo poner de relieve la separación de los dos puntos que califican su pensamiento teológico: «Para concluir, el autor de los Hechos es prepaulino en su cristología y pospaulino en su teología natural, en la concepción de la ley y en la escatología. No se encuentra en él ningún concepto paulino específico. Su paulinismo consiste en su celo por la misión universal a los paganos y en su veneración por el mayor misionero de los paganos» [58]. Ningún espíritu tendencioso, por consiguiente, sino una diversa acentuación teológica; por ejemplo, si Pablo había afirmado el fin de la ley mosaica (Rom 10, 4), el autor de los Hechos habla de su insuficiencia.

En 1961 G. Klein [59] desplazó la atención de la confrontación con la teología de Pablo a la presentación de su figura apostólica. El autor

55. Cf. a este propósito la panorámica trazada por P. G. Müller, *Der «Paulinismus» in der Apostelgeschichte. Ein forschungsgeschichtlicher Ueberblick,* en K. Kertelge (ed.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften,* Freiburg 1981, 157-201.

56. La cualificación de protocatolicismo *(Frühkatholizismus)* atribuida a escritos tardíos del NT, por ejemplo a los Hechos de los apóstoles y a las cartas pastorales, es un rasgo característico de la exégesis protestante, que hoy se pone seriamente en discusión desde varias partes.

57. Cf. su famoso artículo *Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte:* EvTh 10 (1950/1951) 1-15, publicado de nuevo en la colección *Aufsätze zum Neuen Testament,* München 1965, 9-27, de donde citamos aquí.

58. Ph. Vielhauer, *art. cit.,* 26.

59. Cf. la obra *Die zwölf Apostel,* Göttingen 1961 (especialmente p. 114 ss).

de los Hechos estuvo movido por una intención apologética: defenderlo de la reivindicación de algunos círculos gnósticos que lo habían convertido en maestro suyo, a fin de ganarlo para la causa de la Iglesia ortodoxa. Con esta finalidad lo subordinó a los doce apóstoles jerosolimitanos, negándole el título de apóstol y presentándolo como delegado del colegio apostólico y como eslabón de la cadena de la tradición eclesiástica.

Otros autores, sobre todo E. Hänchen y H. Conzelmann en sus comentarios de 1956 y de 1963, han planteado de nuevo la hipótesis de una intención apologética en los Hechos en la presentación de la figura de Pablo, pero pensando en los de fuera, en el mundo romano; se trataba de mostrar que al cristianismo, personificado en Pablo, fiel todavía a la ley mosaica, le corresponde el estatuto de *religio licita,* ni más ni menos que al judaísmo. Pero fue fácil objetar que la obra, dedicada al creyente Teófilo (Lc 1, 1-4), va dirigida a los cristianos y no puede tener la apología externa como intención principal.

Tampoco una pretendida apología de la figura de Pablo por objetivos internos al cristianismo hace justicia a las intenciones del autor de los Hechos. En efecto, ni la teología del apóstol ni su inserción *(Einstufung)* eclesiástico-institucional son objeto de la atención de este libro, dirigida más bien al papel histórico, papel-clave, que él representó en la difusión del evangelio, siendo Jerusalén su punto de partida y Roma su meta final. En una palabra, él fue el testigo de Cristo que supo realizar la promesa-programa del resucitado: «Seréis testigos míos en Jerusalén, en toda la Judea y Samaría y hasta los últimos confines de la tierra» (Hech 1, 8). En este sentido están de acuerdo los estudios de Burchard, de Löning y de Stolle [60], a los que hay que reconocer el mérito de haber impreso a la investigación una fecunda orientación interpretativa [61].

En particular, según Burchard, el Pablo de los Hechos, lejos de quedar subordinado a los doce apóstoles como pretendía Klein, es equiparado de hecho a ellos como el decimotercer testigo de Cristo y del evangelio. En él el autor de los Hechos quiso presentar al mensajero que ofrece la garantía del anuncio evangélico, al que ha de ser fiel la comunidad cristiana. Efectivamente, de él, junto con los demás testi-

60. Ch. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositions-geschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus,* Göttingem 1970; Id., *Paulus in der Apostelgeschichte:* TLZ 100 (1975) 881-895; K. Löning, *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte,* Münster 1973; Id., *Paulinismus in der Apostelgeschichte,* en K. Kertelge (ed.), *o.c.,* 202-232; V. Stolle, *Der Zeuge als Angeklagter. Untersuchungen zum Paulus-Bild des Lukas,* Stuttgart 1973.

61. Cf. a este propósito E. Grässer, *Actaforschung seit 1960:* ThR 41 (1976) 269-290.

gos, depende la *Richtigkeit* del kerigma cristiano [62]. Su figura predominante en los Hechos es por tanto la del predicador que llegó hasta Roma anunciando autorizadamente el evangelio de Cristo. La iglesia pospaulina de finales de siglo, a la que pertenecía el autor de los Hechos, a través del testimonio de Pablo se vincula de esta manera con el tiempo original de Cristo y de sus primeros testigos.

Por su parte, Löning pone de relieve cómo Pablo no constituye ningún problema para el autor de los Hechos; por consiguiente, queda excluida toda intención apologética de la obra. Se trata, por el contrario, de una autoridad indiscutible a la que apelar; pero no de una autoridad doctrinal; los Hechos no muestran ningún interés por el pensamiento del apóstol y no revelan ningún conocimiento de sus cartas. Desde este punto de vista, la obra se diferencia de los escritos paulinos pseudoepigráficos, en particular de las cartas pastorales, y su autor no puede definirse propiamente como un paulinista. Atiende al papel histórico que representó Pablo en la escena del cristianismo de los orígenes, como había observado atinadamente Burchard. Pero a diferencia de este autor, Löning indica en la relación dialéctica Israel-Iglesia la función insustituible del apóstol, capaz de dar credibilidad al cristianismo pagano-cristiano de la provincia romana con su centro en Efeso, enfrentado duramente con el problema de su continuidad histórico-salvífica a pesar de la discontinuidad provocada por la separación del judaísmo y del judeo-cristianismo palestino de estrecha observancia judía. La ruptura con la sinagoga no significa ni mucho menos ruptura con las raíces de la promesa jurada por Dios en el antiguo testamento y destinada en Cristo al mundo judío y a los paganos, a los que estaban lejos. Pues bien, Pablo, en su doble cualidad de perseguidor de la Iglesia por su celo judío al principio y de convertido a Cristo y misionero universal después, es garante de la legitimidad del sorprendente desarrollo histórico-salvífico que vio la realización de la promesa divina en favor de los judíos y de los paganos. Así pues, por su medio la Iglesia del autor de los Hechos puede superar su propia crisis de identidad: el apóstol de los paganos, que se preocupó también siempre de anunciar a los judíos el cumplimiento de la esperanza de Israel, asegura autorizadamente su continuidad en la historia de la salvación.

Si Burchard acentuó la perspectiva kerigmática de la presentación de la figura de Pablo en los Hechos y Löning insistió en su carácter eclesiológico, para Stolle el interés del libro es más bien cristológico; efectivamente, en Pablo el autor de los Hechos ve al testigo paradigmático de Cristo no sólo en sus palabras sino con su sangre, y por tanto al modelo de todas las generaciones cristianas. En particular,

62. Ch. Burchard, *o.c.*, 185.

Stolle señala la importancia que asume en los Hechos la sección del proceso (capítulos 21-26) entablado contra Pablo por las autoridades judías y romanas. En realidad, el verdadero acusado es el mismo Jesús y la defensa de Pablo es la autodefensa de Cristo. La iglesia del autor de los Hechos, que se reconoce en Pablo y en su testimonio ejemplar, intenta ser testigo de Jesús ante el mundo, dispuesta para ello a seguir las huellas del apóstol-mártir que, a su vez, compartió el destino del crucificado [63].

¿Pero qué datos concretos nos ofrece el análisis detenido del libro de los Hechos? M. Dibelius [64] ha destacado la presencia de cuatro bloques literarios: historia de la conversión/vocación (9, 1-30), los viajes misioneros (13, 1-14, 28; 15, 36-18, 23; 19, 1-22; 20, 1-21, 14), el proceso (21, 15-26, 32), el viaje a Roma (27-28). Pero en este amplio material hay que distinguir entre los elementos de la tradición y la elaboración redaccional [65]. La base tradicional se puede vislumbrar, ante todo, en el relato de la vocación del capítulo 9, recogido con algunas variantes en los capítulos 22 y 26. Lo mismo hay que decir de las connotaciones propiamente personales de Pablo: lugar de nacimiento, orígenes judíos, formación rabínica, ciudadanía romana. También las noticias detalladas sobre su actividad misionera y sobre los dramáticos sucesos que pusieron fin a su existencia (proceso y viaje a Roma) fueron tomadas de la tradición. Pues bien, sobre este material disperso y hasta atomizado trabajó redaccionalmente el autor de los Hechos, imprimiendo al conjunto su sello inconfundible. Así pues, estamos, por un lado, frente a un testimonio precioso de una tradición paulina no recogida en las cartas del apóstol, desconocidas o al menos no utilizadas, y por otro lado frente a un fecundo artífice de una imagen característica del apóstol.

63. Otros autores dignos de mención son: J. Jerwell, *Paul in the Acts of the Apostles*, en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres*, Paris-Gembloux 1979, 297-306, según el cual la figura de Pablo de los Hechos, rescatada de la acusación de ser un antijudío, es la de un maestro de Israel; K. Obermeier, *Die Gestalt des Paulus in der lukanischen Verkündigung. Das Paulusbild der Apostelgeschichte*, Bonn 1975, que se adhiere substancialmente a la interpretación de Löning; W. Radl, *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte*, Frankfurt/M 1975, que sigue fielmente la intuición de Stolle; J. Roloff, *Die Paulus-Darstellung des Lukas. Ihre geschichtlichen Voraussetzungen und ihr theologisches Ziel:* EvTh 39 (1979) 510-531, que subraya como un giro histórico-salvífico decisivo, provocado por Pablo, el hecho de que Roma sustituya a Jerusalén, que ha rechazado el testimonio paulino, como centro del cristianismo, legitimando así a la iglesia romana a la que pertenece el autor de los Hechos.

64. Cf. M. Dibelius, *Paulus in der Apostelgeschichte*, en H. Greeven (ed.), *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1951, 175-180.

65. En esto fue el pionero Ch. Burchard, seguido por J. Roloff.

El rasgo que cualifica a la figura de Pablo, tal como se dibuja en los Hechos, es desde luego el de testigo de Cristo, una cualificación teológica de gran importancia que lo vincula a los apóstoles de Jerusalén. Pero mientras que éstos son testigos «ante el pueblo» (13, 31; cf. 10, 42-43), él lo es «ante todos los hombres» (22, 15), judíos y griegos (20, 21). Por consiguiente, un testigo «móvil» [66] y universal «instrumento elegido para llevar su nombre (el de Jesús) ante los pueblos, los reyes y los hijos de Israel» (9, 15). Lo mismo que dio testimonio de Cristo en Jerusalén, también es preciso *(dei)* [67] que lo dé en Roma (23, 11; cf. 27, 24). Los alejados, o sea, los paganos, entran por derecho propio en la misión ilimitada que le confió Jesús (22, 21; 26, 17). El mismo, recordando apologéticamente su acción evangelizadora en presencia del rey Agripa, puede confesar: «... primero a los de Damasco, luego a los de Jerusalén y en toda la región de Judea y por fin a los paganos, les predicaba que se convirtieran y se volvieran a Dios» (26, 20). Este es el servicio *(diakonia)* al que lo llamó el Señor (20, 24; 21, 19).

Ciertamente, el libro de los Hechos no le reconoce el epíteto de apóstol, reservado rigurosamente a los doce [68], mientras que el Pablo de las cartas, auténticas y pseudoepigráficas, lo había reivindicado con fuerza. Pero en esto no hay que sospechar ninguna intención reductiva o subordinacionista, como ha pensado Klein. El autor de los Hechos tiene un concepto restringido del apostolado, limitado a los discípulos históricos de Jesús de Nazaret. De todas formas, con el título de testigo universal la figura no queda ni mucho menos disminuida.

En calidad de testigo de Cristo y del evangelio, él se dirige normalmente [69] a los no-creyentes, en concreto a los judíos y a los paganos. Es el misionero que recorre el mundo, pasando de ciudad en ciudad, a anunciar valientemente *(parrēsiazesthai/parrēsia:* 9, 27-28; 13, 46; 14, 3; 18, 26; 19, 8; 26, 26; 28, 31) la buena nueva de la realización de la promesa salvífica divina (13, 32), el perdón de los pecados (13, 38), la palabra de Dios (13, 5.46), el evangelio de la gracia de Dios (20, 24), el reino de Dios (28, 23), el plan divino de salvación (20, 17).

Su testimonio asume una forma particular, es decir, propiamente forense, en el proceso entablado contra él por las autoridades judías de Jerusalén y por el gobernador romano de Judea, en el que él se defiende y defiende al mismo tiempo su propia visión evangeliza-

66. Así Ch. Burchard, *o.c.,* 175.
67. Se trata de la necesidad propia del proyecto divino.
68. Realmente en dos pasajes Pablo y Bernabé son llamados «apóstoles» (14, 4.14). ¿Cómo explicar estas dos excepciones? Cf. el excursus de G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* I, Freiburg 1980, 221-232.
69. La única excepción es el discurso a los ancianos de Efeso (Hech 20, 17 ss).

dora *(apologeisthai/apologia)* (22, 1; 24, 10; 25.8.16; 26, 1.2.24). La cima de este testimonio/deposición será su traslado ante el tribunal del emperador de Roma (27, 24). La acusación de predicar contra el pueblo, la ley y el templo (21, 28) es falsa; en realidad, el Dios de los padres lo ha predestinado para conocer su voluntad, para ver al Justo y escuchar su voz, para ser testigo ante todos los hombres de cuanto ha visto y oído en el camino de Damasco (22, 14-15). Si luego dejó Jerusalén para marcharse lejos, a los paganos, esta decisión fue la respuesta obediente a la orden expresa del Señor: «Apresúrate y sal pronto de Jerusalén, porque no aceptarán tu testimonio sobre mí (...). Vete, porque te enviaré lejos, entre los paganos» (22, 18 y 21). Delante del gobernador romano Félix el enviado del sanedrín jerosolimitano le acusa de haber fomentado desórdenes entre los judíos de todo el mundo, de estar al frente de la secta de los nazareos y de haber intentado profanar el templo (24, 5-6). Pero he aquí su apología: la primera acusación es simplemente falsa; en cuanto a la segunda, admite que es un seguidor del «camino», pero por fidelidad al Dios de los padres y a las sagradas escrituras de su pueblo; finalmente, al templo de Jerusalén se había dirigido para un rito de purificación, y por tanto sin provocar ningún tumulto (24, 10 ss). En resumen: «No he cometido ninguna culpa, ni contra la ley de los judíos, ni contra el templo, ni contra el César» (25, 8). En realidad, el verdadero motivo que lo opone a las autoridades jerosolimitanas se refiere a Jesús y a su resurrección (25, 19), al cumplimiento en Jesucristo de las promesas divinas juradas por Dios en el antiguo testamento (26, 7). ¿Y cómo echarle en cara todo esto si él no ha hecho otra cosa, obedeciendo a la visión que tuvo en el camino de Damasco, que atestiguar del resucitado en todo el mundo? (26, 16-23).

Además, parece que hay que aceptar la interpretación de Löning, cuando dice que el autor de los Hechos representa a Pablo como «figura catalizadora del conflicto entre el cristianismo y el judaísmo» [70]. En efecto, es significativo que hasta el final no cese de dar testimonio de Cristo frente al mundo judío que, de una forma masiva y sobre todo en sus dirigentes religiosos de Jerusalén, tal como se percibe con toda evidencia en el proceso, rechaza sin embargo su testimonio. En Damasco (9, 20), en Jerusalén (9, 28-29), en Salamina en la isla de Chipre (13, 5), en Antioquía de Pisidia (13, 14.44), en Iconio (14, 1), en las ciudades macedónicas de Filipos, Tesalónica y Berea (16, 13; 17, 1-2; 17, 10), en Corinto (18, 4), en la capital efesina de la provincia romana de Asia (19, 8) y finalmente en Roma (28, 17 ss), se dirige a los judíos y regularmente entra en sus sinagogas, obteniendo de vez

70. K. Löning, *o.c.*, 194.

en cuando algunas adhesiones, pero sobre todo provocando difusos y obstinados rechazos. No obstante, él sigue anunciándoles la realización de las esperanzas de Israel (28, 20; cf. 23, 6; 26, 6-7), el cumplimiento de las promesas juradas por Dios a Abrahán y destinadas a los judíos y a los alejados (13, 32-35; 26, 6-7; cf. también 2, 39). Por otra parte, los paganos acogen con fe el anuncio de Cristo y es incluso el éxito de la misión paulina entre los paganos lo que mueve a muchos judíos a la obstinación (13, 45; 17, 5), cerrándose en sus propios privilegios y oponiéndose de hecho al proyecto de Dios (*boulē:* 2, 23; 4, 28; 13, 36; y sobre todo 20, 27), que en Cristo quiere alcanzar imparcialmente la salvación de todos los hombres, judíos y paganos. Pero de esta manera los unos se apartan culpablemente del camino de la salvación, mientras que los otros por gracia entran en él masivamente.

Son también significativas en este sentido las declaraciones de Pablo a los judíos incrédulos de Antioquía de Pisidia, de Corinto y de Roma: «Era necesario que se os anunciara primero a vosotros la palabra de Dios, pero como la rechazáis y no os creéis dignos de la vida eterna, por eso nos dirigimos a los paganos» (13, 46); «sabed por tanto que esta salvación de Dios se dirige ahora a los paganos y ellos la escucharán» (28, 28); «¡Caiga vuestra sangre sobre vuestras cabezas! Yo soy inocente; de ahora en adelante iré a los paganos» (18, 6). Pero fijémonos bien; sería una equivocación pensar que la misión paulina a los paganos nazca como consecuencia del rechazo de los judíos. Pablo es testigo universal de Cristo desde el principio, por vocación divina. Lo que pasa es que los judíos tienen un derecho histórico-salvífico de precedencia cronológica en la predicación del mensaje evangélico, y Pablo se atiene al mismo. Aquí el Pablo de los Hechos se muestra perfectamente en línea con el Pablo de Rom 1, 16: «Porque yo no me acobardo de anunciar la buena noticia, fuerza de Dios para salvar a todo el que cree, primero al judío, pero también al griego».

El cristianismo pagano-cristiano de finales de siglo en la región de Efeso, al que pertenece el autor de los Hechos, constituye el final de este proceso histórico-salvífico, caracterizado por la inclusión de los paganos en el único pueblo de Dios [71] y personificado dramáticamente en Pablo, cuyo testimonio fue rechazado por tantos judíos y acogido por el contrario por muchos paganos [72]. Gracias a él, la iglesia pospaulina de Efeso se vincula no solamente con el testimonio evangélico original, que había partido de Jerusalén, y por tanto con el mis-

71. Cf. a este propósito J. Dupont, *Teologia della chiesa negli Atti degli Apostoli*, Bologna 1984.

72. No parece muy probable la interpretación de Löning según el cual Saulo, perseguidor por celo, personifica al judaísmo incrédulo, mientras que Pablo convertido a Cristo representa al verdadero Israel.

mo Cristo, sino también con las raíces del pueblo de Dios, es decir, con la promesa de Yavé hecha a Abrahán y a su descendencia.

Un testigo, Pablo, que se consumió totalmente, pagando con su persona, en el cumplimiento de la misión recibida del Señor. El libro de los Hechos subraya en varias ocasiones el *via crucis* recorrido hasta el martirio [73]. En una palabra, él es el testigo doliente de Cristo. A Ananías le había dicho el resucitado que Saulo habría de padecer *(paschein)* mucho por su nombre (9, 16). De hecho, experimentó en Licaonia la lapidación (14, 19), los azotes y la cárcel en Filipos (16, 12 ss), el ostracismo que decretaron contra él los adversarios judíos de Tesalónica y de Berea (17, 5-9.13-15); en Corinto fue llevado ante el tribunal de Galión (18, 12-17); en Efeso tuvo que abandonar su campo misional por un motín del pueblo (20, 1). A los ancianos-dirigentes de la iglesia efesina podrá confiarles: «He servido al Señor con toda humildad, entre lágrimas y pruebas que me han procurado las asechanzas de los judíos» (20, 19) y dirá que está preparado para dar su vida con tal de llevar a término la «carrera» emprendida (20, 24). Las negras previsiones de lo que habría de sucederle en Jerusalén no lo apartan del propósito de ir allá por última vez, como tampoco lo detienen las súplicas de los fieles de Tiro (21, 4) y de Cesarea marítima (21, 12): «Estoy pronto no sólo a verme preso, sino a morir en Jerusalén por el nombre del Señor Jesús» (21, 13). De hecho, en la ciudad santa del judaísmo es víctima de un intento de linchamiento por parte de los judíos asiáticos, es encadenado y encerrado en la cárcel, primero en Jerusalén y luego en Cesarea, y finalmente procesado, hasta que interpone una apelación al tribunal del emperador (21, 27-26, 32). En Roma vive durante dos años en residencia vigilada (28, 30) y muere finalmente mártir, como deja suponer Hech 20, 25.38 [74].

En fin, no puede pasarse en silencio el lado taumatúrgico de la figura de Pablo que presenta, no sin cierto tono legendario, el libro de los Hechos. En Pafos, en la isla de Chipre, gracias a una intuición prodigiosa del Espíritu logra desenmascarar al mago Elimas (13, 6-12), lo mismo que había hecho Pedro en Samaría con Simón mago (8, 9 ss). En Licaonia cura a un inválido (14, 8-10), en analogía con el príncipe de los apóstoles que había curado a un cojo en la «puerta

73. Es aquí muy clara la analogía con las cartas pastorales, sobre todo con 2 Tim. Cf. el estudio de S.G. Wilson, *The Portrait of Paul in Acts and the Pastorals,* en G. Mac Rae (ed.), *"Soc. of Bibl. Lit. Sem. Papers",* Ser. 10, Missoula-Montana 1976, 397-411.

74. Los paralelismos con el proceso de Jesús, señalados sobre todo por Radl, son indudables. Pero no parece convincente la interpretación de Stolle en clave ejemplarista: Pablo modelo del testigo de Cristo para la iglesia del autor de los Hechos y para los creyentes de todos los tiempos.

hermosa» del templo de Jerusalén (3, 1-10). En Tróade resucita a un muerto (20, 8-12), repitiendo el prodigio de Pedro que había devuelto la vida a Tabita, una viuda cristiana de Jope (9, 36-42). Lo mismo que a Pedro (5, 15), le basta solamente el contacto indirecto para curar a los enfermos (19, 11-12).

Parece indudable la intención del autor de los Hechos no sólo de destacar el poder taumatúrgico de Pablo, sino también de establecer un paralelismo concreto entre los dos. Paralelismo que se extiende a otros aspectos de los dos protagonistas de la obra: los dos son encarcelados y liberados prodigiosamente (12, 1-19 y 16, 16-40); a los discursos de Pedro en la primera parte corresponden los de Pablo en la segunda [75]. De todas formas, queda a salvo la diferencia señalada anteriormente: Pedro es testigo de Cristo «ante el pueblo», aunque se le deba a él la acogida del primer pagano, Cornelio (capítulo 10), mientras que Pablo es testigo «ante todos los hombres». En definitiva, no parece exagerado afirmar que tenemos aquí los comienzos de aquel proceso de combinación de Pedro y Pablo que ya encontramos en Clemente romano quien, el año 96, llegó a hablar de «los dos apóstoles» de Cristo; una tradición destinada a alcanzar un éxito inmenso y duradero en la historia del cristianismo.

Pues bien, sintetizando los datos que han ido apareciendo en el análisis de la obra, se puede decir que en la presentación de Pablo el libro de los Hechos no muestra intereses biográficos o históricos. Tampoco le interesan, a diferencia de los escritos paulinos pseudoepigráficos, la conservación del pensamiento teológico o de la doctrina del gran apóstol, del que refleja tan sólo la tesis de la justificación: «Sabedlo bien, hermanos; se os anuncia el perdón de los pecados por medio de él (de Cristo), es decir, que de todo aquello que no pudo ser justificado con la ley de Moisés, recibe justificación gracias a él todo el que cree» (13, 38-39). Igualmente, tampoco revela ningún conocimiento de las cartas paulinas. Por eso el autor no tiene necesidad de recurrir al expediente pseudoepigráfico; su obra quiere ser un testimonio sobre Pablo y sobre su papel histórico en la «carrera» del evangelio desde Jerusalén hasta Roma, no un testimonio actualizado de Pablo.

Por otra parte, no tiene una finalidad apologética; ninguna defensa de oficio de la persona o de la teología de Pablo, por el simple hecho de que no era necesario defenderlo, ya que no era discutido ni manipulado en el ambiente donde nació el escrito. El autor de los Hechos se siente movido por una problemática relativa al ser de su co-

75. Cf. C. M. Martini, *Pierre et Paul dans l'Église ancienne. Considérations sur la tradition textuelle des Actes des apôtres,* en *Paul de Tarse, apôtre de notre temps,* Rome 1979, 261-268.

munidad pagano-cristiana, separada del judaísmo y del judeo-cristianismo palestino de estrecha observancia y en busca de su propia identidad. Pablo, testigo de Cristo «ante todos los hombres» y misionero del evangelio entre los paganos, le sirve como autoridad indiscutible, capaz de garantizar y legitimar el proceso que, a través de la ruptura con la sinagoga, produjo el cristianismo de marca pagana de finales de siglo, presente en la región de Efeso y propio del autor de los Hechos.

Si nos preguntamos luego sobre las fuentes de información que tuvo en la presentación de la figura de Pablo, la respuesta no deja lugar a dudas: ya se ha dicho que no conoció, o al menos no utilizó, las cartas paulinas; hay que añadir además la exclusión de un conocimiento directo del apóstol, así como de noticias ofrecidas por testigos oculares y directos. Se fió más bien de la viva tradición paulina presente en su iglesia. Parece que hay que excluir también la hipótesis de un cuaderno de viaje.

Por todo ello el libro de los Hechos atestigua la existencia, en el último ventenio del siglo I, probablemente en la región de Efeso, de un paulinismo muy particular, hecho de recuerdos de Pablo y sobre todo del reconocimiento de su papel clave en la historia de los orígenes cristianos.

17

ATESTACIONES Y SILENCIOS

Si en los últimos treinta años del siglo I las cartas paulinas pseudoepigráficas, la primera carta de Pedro y los Hechos de los apóstoles atestiguan un fenómeno suficientemente homogéneo de referencia cualificada y densa a los escritos, la teología y el papel histórico del apóstol, en favor de su influencia en el cristianismo del siglo II podemos aducir muchas voces de distinta procedencia y dependientes en diverso grado de la tradición paulina. Pero al mismo tiempo se impone el problema de valorar la existencia de no pocos escritores cristianos que, a partir del año 70, ignoran totalmente a Pablo: ¿se trata sólo de un silencio de hecho o es más bien intencional? ¿nace de una pura y simple ignorancia o se debe a una exclusión intencionada?

En esta panorámica prescindimos por ahora de la apropiación del pensamiento y de las cartas de Pablo en la literatura gnóstica y en Marción —las dos corrientes «heréticas» que caracterizan el panorama de la Iglesia del siglo II— y de la condenación pronunciada en contra suya por las corrientes extremistas del judeo-cristianismo. Se hablará de ello a continuación, en capítulos aparte; y lo mismo haremos con la proliferación legendaria en torno a su figura, atestiguada sobre todo en los Hechos apócrifos. Finalmente dedicaremos una exposición específica a Ireneo.

Hemos dirigido nuestra especial atención a este período del cristianismo antiguo, porque es en él donde se impone la tradición paulina, no sin críticas, resistencias, ostracismos, y hasta auténticas excomuniones, pero también con interpretaciones maximalistas de su pensamiento y transformaciones legendarias de su figura, unas veces asumiendo motivos paulinos y otras dejando caer otros aspectos de su teología. De todas maneras se puede afirmar que Pablo fue una presencia viva y continua en amplios sectores de la iglesia subapostólica, concretamente en Asia Menor, en Grecia y en Roma. Las recientes monografías de E. Dassmann[1] y de A.

1. E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus,* Münster 1979.

Lindemann [2] lo han demostrado claramente, acabando con un esquematismo histórico muy divulgado [3], según el cual la recepción de Pablo en el siglo II habría conocido dos fases: primero una presencia mínima y cierto recelo en los ambientes «ortodoxos» ante el apóstol, que se habían apropiado los gnósticos y Marción; luego, a finales de siglo, su reivindicación por parte de la gran Iglesia decidida a arrancárselo de la mano de los «herejes» [4].

1. *La primera carta de Clemente romano* [5]

Escrita en el año 95/96, expresión oficial de la Iglesia de Roma que, por mano de uno de sus dirigentes, llamado Clemente por la tradición, interviene para apaciguar una abierta rebelión que había estallado en la iglesia de Corinto en contra de algunos presbíteros (cf. 44, 6 y 47, 6), mencionando con su nombre a Pablo en dos pasajes. El primero es 5, 5-7: «Por envidia y por discordia *(dia zēlon kai erin)* Pablo mostró cómo se consigue el premio de la constancia *(hypomonēs brabeion);* siete veces encadenado, desterrado, apedreado, habién-

2. A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion,* Tübingen 1979.

3. Este esquematismo se impuso por la autoridad de su más ilustre defensor, Harnack, y últimamente sigue siendo compartido substancialmente por W. Schneemelcher, *Paulus in der griechischen Kirche des zweiten Jahrhunderts:* ZKG 75 (1964) 1-20.

4. Bibl. general: además de las obras citadas de E. Dassmann y de A. Lindemann y el estudio de W. Schneemelcher, cf. A. Aleith, *Paulusverständnis in der alten Kirche,* Berlin 1937; L. W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers and Their Background,* Oxford 1966; A. E. Barnett, *Paul Becomes a Literary Influence,* Chicago 1941; W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* Tübingen 1934 (especialmente p. 215-230); O. Knoch, *Petrus und Paulus in den Schriften der Apostolischen Väter,* en *Kontinuität und Einheit* (Fs. F. Mussner), Freiburg 1981, 240-260; M. G. Mara, *Paolo di Tarso e il suo epistolario. Ricerche storico-esegetiche,* L'Aquila 1983, 6 ss.

Edición crítica de los textos: J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter* (Schriften des Urchristentums I), Darmstadt 1970; I. C. Th. Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi,* Wiesbaden 1969 (reimpresión de la edición de 1861); K. Wengst, *Didaché (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet* (Schriften des Urchristentum, I), Darmstadt 1984; varios volúmenes de la colección «Sources chrétiennes» (SC), que se indicarán en cada ocasión, junto con otras ediciones particulares que se señalarán.

Indicamos finalmente algunas traducciones italianas que se han utilizado en esta obra: G. Bosio, *I Padri Apostolici* I-II vol. Torino 1940-1943 (con texto griego); G. Corti, *I Padri Apostolici,* Roma ²1967; A. Quacquarelli, *I Padri Apostolici,* Roma 1976.

En la traducción hemos seguido de forma ecléctica los textos anteriormente indicados, controlándola sobre el texto original y sin renunciar a veces a opciones personales.

5. Cf. E. Dassmann, *o.c.,* 77 ss; J. A. Fischer, *o.c.,* 1-107; D. A. Hagner, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome,* Leiden 1973; A. Jaubert, *Clément de Rome, Epître aux Corinthiens* (S.C. 167), Paris 1971; A. Lindemann, *o.c.,* 71 ss y 191 ss.

dose hecho heraldo *(kēryx)* en oriente y en occidente, consiguió una noble gloria por su fe; después de haber enseñado la justicia a todo el mundo *(dikaiosynēn didaxas holon ton kosmon),* habiendo llegado hasta los últimos confines del occidente y habiendo dado testimonio *(martyrēsas)* ante los gobernantes, se separó del mundo y llegó al lugar santo, convirtiéndose en el mayor modelo de constancia *(hypomonēs genomenos megistos hypogrammos)*». No resulta difícil sintetizar los rasgos salientes de este retrato de Pablo, modelo de constancia en su vida crucificada, testigo hasta el martirio [6], heraldo y maestro universal. Tampoco necesita ninguna demostración la analogía temática con las cartas pastorales.

El contexto inmediatamente anterior completa el cuadro: el autor de *1 Clem* inserta a Pablo en la serie de figuras ejemplares que presenta a la iglesia griega, precisamente entre los «atletas» de la historia reciente, «los nobles modelos» *(ta gennaia hypodeigmata)* de su generación. No sólo eso: Pablo se yuxtapone a Pedro, definidos ambos como «las mayores y santas columnas» *(hoi megistoi kai dikaiotatoi styloi)* sobre las que se levanta sólidamente la construcción de la Iglesia (cf. Gál 2, 9) y los «buenos apóstoles» *(hoi agathoi apostoloi)* que, perseguidos, lucharon hasta la muerte (5, 1-4). El hecho de que luego *1 Clem* mencione primero al príncipe de los apóstoles (v. 4) no indica una concreta intención clasificatoria. En realidad, el escrito parece más bien equiparar a los dos, víctimas el uno y el otro de la envidia (vv. 4 y 5) y de la hostilidad del ambiente (vv. 4 y 6) y testigos animosos hasta estar dispuestos a entregar su vida por el evangelio (vv. 4 y 7). Más aún, la presentación de la figura de Pablo aparece mucho más desarrollada que la de Pedro, a la que sólo se dedica un versículo (v. 4).

El segundo pasaje es 47, 1-3: «Tomad en la mano la carta del bienaventurado apóstol Pablo *(tou makariou Paulou tou apostolou).* ¿Qué es lo que escribió al comienzo de su predicación evangélica *(en archei tou euaggeliou)?* Fue ciertamente bajo la influencia del espíritu *(ep'alētheias pneumatikōs),* como él escribió entonces sobre sí, sobre Kefas y sobre Apolo, porque ya entonces habíais formado partidos». Así pues, *1 Clem* conoce la primera carta a los Corintios escrita por Pablo en contra de las divisiones de la comunidad griega (cf. 1 Cor 1, 10-16; 3, 4). E inmediatamente después «el bienaventurado apóstol Pablo» es equiparado de nuevo con Pedro: entonces los creyentes de Corinto disputaban entre sí «por los apóstoles que recibieron (de Dios) un excelente testimonio *(apostolois memartyrēmenois)*» (v. 4).

6. A. Jaubert, *o.c.,* 108 indica oportunamente que el verbo *martyrein* no tiene aún el significado técnico de martirio. De todas formas, el contexto muestra que el testimonio dado por Pablo llegó hasta la muerte. Así también J. A. Fischer, *o.c.,* 31-32.

Pero hay que citar otros dos pasajes de *1 Clem.* En 42, 1-5 el autor habla en general de los apóstoles que fueron enviados por Cristo a anunciar el evangelio *(euaggelizesthai),* lo mismo que Cristo fue enviado por el Padre, y que a su vez constituyeron en las iglesias obispos y diáconos. En 44, 1 afirma luego que los apóstoles conocieron anticipadamente cómo surgieron disputas a propósito de la dignidad episcopal. Pues bien, todo esto hace creer que Pablo es considerado entre los apóstoles, no sólo porque *1 Clem* le reconoce en otros lugares expresamente el título de apóstol, sino también por el hecho de que esta obra se refiere aquí a la jerarquía eclesiástica de Corinto, una comunidad de origen paulino, que repite ahora el mismo error de divisiones que entonces tuvo que arrostrar el apóstol fundador. La imagen de Pablo queda de esta manera enriquecida: es fundador de iglesias e iniciador de la estructura jerárquica de las comunidades cristianas: otro rasgo que hace coincidir *1 Clem* con las cartas pastorales.

No cabe duda: a finales del siglo I, en Roma y en Corinto Pablo era considerado como una autoridad apostólica indiscutible, a la que apelar en la solución de problemas eclesiales actuales. El autor de *1 Clem* demuestra también que conoce no sólo la 1 Cor, a la que por otra parte se refiere expresamente en 47, 1, sino también la carta a los Romanos. No se trata, sin embargo, de ninguna cita explícita, sino de concordancias temáticas y literarias. En 24, 1 encontramos el tema de Cristo resucitado por Dios como primicia *(aparchē)* (cf. 1 Cor 15, 20 y 23). La imagen de la semilla que se entierra desnuda en tierra, de la que nace prodigiosamente la espiga que da fruto, utilizada en *1 Clem* 24, 4-5 como representación de la resurrección de los creyentes, recuerda a 1 Cor 15, 37-38 [7]. El catálogo de vicios de 1 Clem 35, 5 [8] muestra estrechas analogías con la lista, algo más desarrollada, de Rom 1, 29-31. Hay que añadir que es perfectamente similar a Rom 1, 32 la indicación de 35, 6: «Los que hacen estas cosas *(tauta hoi prassontes)* son odiosos para Dios; y no sólo los que las hacen, sino también los que las aprueban *(hoi syneudokountes)*».

Además, no cabe duda de que *1 Clem* 32, 4 depende de la doctrina paulina de la justificación: «Así pues, también nosotros, llamados en Jesucristo por voluntad suya, no estamos justificados *(dikaioumetha)* por nosotros mismos *(di'heautōn),* ni por nuestra sabiduría o inteligencia o piedad *(dia tēs hēmeteras sophias, syneseōs, eusebeias)* o por las obras *(ergōn)* realizadas con santidad de corazón, sino por la

7. Sin embargo, *1 Clem.* combina la imagen paulina con el relato parabólico evangélico del sembrador.

8. He aquí la lista: *adikia, ponēria, pleonexia, ereis, kakoētheia, doloi, psithyrismoi, katalaliai, theostyrgia, hyperēphania, alazoneia, kenodoxia, aphiloxenia.*

fe *(dia tēs pisteōs),* por la cual Dios omnipotente justificó *(edikaiōsen)* a todos desde el principio del mundo».

Finalmente, el pasaje 37, 5-38, 2 desarrolla el motivo eclesiológico paulino de la Iglesia entendida como cuerpo en el que coexisten diversos miembros solidarios entre sí y cuyo buen funcionamiento es necesario para la salud del organismo entero: «Tomemos nuestro cuerpo: la cabeza sin los pies no es nada, lo mismo que los pies sin la cabeza; incluso los miembros más pequeños de nuestro cuerpo son necesarios y útiles a todo el cuerpo; más aún, todos ellos consienten en vivir en una subordinación mutua para la salud del cuerpo entero. Aseguremos, por tanto, la salud del cuerpo entero que formamos en Cristo Jesús y se someta cada uno a su prójimo, según el carisma que le ha sido conferido. El fuerte cuídese del débil y el débil respete al fuerte...» (cf. 1 Cor 12, 19-21).

Ciertamente, el autor de *1 Clem* no puede definirse propiamente un paulinista, ya que la teología de Pablo no ha especificado a fondo su pensamiento; pero no cabe duda de que se muestra como un importante testigo de la presencia de Pablo y de sus cartas en las iglesias romana y corintia de finales del siglo I [9].

2. *Las cartas de Ignacio de Antioquía* [10]

Escritas durante su viaje a Roma para dar su testimonio martirial en la capital del imperio por el año 110, las cartas de Ignacio de Antioquía mencionan expresamente a Pablo en dos pasajes. Escribiendo a los creyentes de la iglesia de Efeso, Ignacio los llama «iniciados en los misterios con Pablo» *(Paulou symmystai);* cualifica a este último con tres epítetos originales: «el santo, aquel que recibió (de Dios) un excelente testimonio, digno de ser llamado bienaventurado» *(hēgiasmenos, memartyrēmenos, axiomakaristos);* manifiesta finalmente el deseo de seguir sus huellas de mártir e indica cómo en cada una de sus cartas hizo mención de ellos en Jesucristo (12, 1-2). Es verdad que este retrato de Pablo responde a cánones hagiográficos más bien genéricos y convencionales. Además, la última afirmación del pa-

9. Como conclusión de su detenido análisis D. A. Hagner, *o.c.,* 237 afirma que resulta cierto el conocimiento de Rom y de 1 Cor, tan sólo probable la referencia a Gál, Ef, Flp, 1 Tes y Tit, mientras que sólo existe alguna posibilidad en favor del conocimiento de 2 Cor, Col y 2 Tes.

10. Bibl.: E. Dassmann, *o.c.,* 126 ss; A. Lindemann, *o.c.,* 82 ss y 215 ss; sobre todo H. Rathke, *Ignatius von Antiochen und die Paulusbriefe,* Berlin 1967. Para el texto véase J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter, o.c.,* 109-225; P. Th. Camelot, *Ignace d'Antioche. Policarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe* (S.C., 10), Paris ³1958, 7-181.

saje citado no responde a la verdad. Es probable que Ignacio no haya tenido un conocimiento profundo del apóstol y de sus cartas. Pero no es menos cierto que lo conoce, ha oído hablar de su trabajo misionero en Efeso y de su actividad epistolar y parece estar al corriente de su martirio en Roma.

En la carta a la iglesia de Roma el obispo de Antioquía afirma: «Yo no os doy órdenes como Pedro y Pablo *(ouch hōs Petros kai Paulos diatassomai)*. Ellos eran apóstoles *(ekeinoi apostoloi)*, mientras que yo soy un condenado; ellos eran libres *(ekeinoi eleutheroi)*[11], mientras que yo sigo siendo esclavo; pero si sufro el martirio, llegaré a ser un liberto en Jesucristo (cf. 1 Cor 7, 22) y resucitaré libre en él» (4, 3). En 4, 1 ya había dicho: «Escribo a todas las iglesias y les recomiendo *(entellomai)* a todos que moriré de buena gana por Dios, si no me lo impedís. Os pido *(parakalō)* que no queráis usar conmigo una benevolencia que sería inoportuna». Reconoce por tanto la autoridad apostólica de Pablo y lo empareja como apóstol con Pedro: reconocimiento tanto más significativo si se piensa en su propia persona, que ni siquiera de lejos puede parangonarse con los dos apóstoles, de quienes los creyentes de la capital del imperio pudieron escuchar la voz autorizada[12]. Lo único que él puede hacer es pedir *(parakalein)* a los cristianos de Roma, no darles órdenes *(diatassomai)*[13].

Además, Ignacio no solamente conoce la existencia de un epistolario paulino, tal como se ha visto en la carta a la iglesia de Efeso 12, 2, sino que recuerda diversos motivos temáticos y repite no pocas de sus expresiones características, aunque sin ninguna cita explícita[14]. En la carta a la iglesia de Efeso repite, aunque con una variación importante de significado, la antítesis paulina carne-espíritu: «Los hombres carnales *(hoi sarkikoi)* no pueden realizar las obras espirituales *(ta pneumatika)*, ni los espirituales *(hoi pneumatikoi)* las obras carnales *(ta sarkika)* (...). También las obras que vosotros hacéis según la carne *(kata sarka)* son obras del espíritu *(tauta pneumatika estin)*, ya que hacéis todas las cosas en Jesucristo *(en Iēsou Christōi)*» (8, 2; cf. Rom

11. Con toda probabilidad se trata de la libertad alcanzada en el martirio, no de la libertad cristiana en sentido paulino; cf. H. Rathke, *o.c.*, 20.

12. J. A. Fischer, *o.c.*, 187 indica que este pasaje debe relacionarse con la presencia de los dos apóstoles en Roma y con su enseñanza oral *in loco*, tradición conocida por Ignacio. Así también P. Th. Camelot, *o.c.*, 130-131.

13. Cf. también *Trall.* 3, 3, donde Ignacio vincula también estrechamente el mandar con la figura del apóstol.

14. En un estudio del vocabulario de las cartas de Ignacio H. Rathke, *o.c.*, 60-61 destaca que hay 70 palabras del vocabulario ignaciano que en el nuevo testamento sólo son atestiguadas por Pablo. Por su parte D. A. Hagner, *o.c.*, 283, de acuerdo con Rathke, *o.c.*, 39 y 98, puede señalar cómo, al igual que *1 Clem.*, las cartas de Ignacio muestran un conocimiento de la mayor parte de los escritos paulinos, pero reservando para 1 Cor y para Rom las más claras alusiones y resonancias.

8, 5.8-9). Posteriormente hace suya la característica teología paulina de la cruz: «Mi espíritu es la víctima expiatoria *(peripsēma)* de la cruz, la cual es escándalo para los incrédulos, pero para nosotros salvación y vida eterna *(skandalon tois apistousin, hēmin de sōtēria kai zōē aiōnios)*. ¿Dónde está el sabio, dónde el investigador? ¿dónde la jactancia de los llamados sabios? *(Pou sophos; pou syzētētēs; pou kauchēsis tōn legomenōn synetōn)*» (18, 1; cf. 1 Cor 1, 18.20.23). Más aún, en este último pasaje son tantas las consonancias literarias que no parece exagerado ver en ellas una cita implícita de 1 Cor 1, 20; de todas formas, parece indudable la dependencia literaria, no sólo la temática.

La afirmación de la carta a la iglesia de Tralles: «... el cual resucitó también realmente *(alēthōs)* del reino de los muertos *(apo nekrōn)*. Lo resucitó su Padre, que nos resucitará también a nosotros a semejanza *(kata to homoiōma)* suya en Cristo Jesús *(en Christōi Iēsou)*, nosotros, que creemos en él, fuera del cual no poseemos la vida verdadera» (9, 2a), es paralela a diversos pasajes del epistolario paulino, en donde el apóstol afirma que la resurrección pasada de Cristo es garantía y figura de la futura resurrección de los creyentes (cf. 2 Cor 4, 14; 1 Tes 4, 14; Rom 6, 4-5). Siempre en la misma carta de Ignacio, el obispo de Antioquía hace suyo lo que Pablo había dicho en primera persona en 1 Cor 15, 31-32: «Y si él sufrió sólo en apariencia, como dicen algunos ateos, es decir, infieles, que son ellos mismos vivos tan sólo en apariencia, ¿por qué estoy yo entonces encadenado? ¿por qué deseo combatir contra las fieras? ¿moriré entonces inútilmente *(dōrean oun apǫthnēskō)* y lo que digo del Señor será sólo una mentira?» (*Trall.* 10). Igualmente, en la carta a la iglesia de Roma Ignacio se apropia de la confesión personalísima de Pablo en 1 Cor 15, 8-10: «Me sonrojo de verme enumerado entre ellos, porque no soy digno de él, ya que soy el último de ellos *(eschatos autōn)* y un aborto *(ektrōma)*. Pero por la misericordia de Dios soy alguien *(all'ēleēmai tis einai)* si consigo alcanzar a Dios» (9, 2) [15].

Ignacio conoce también el motivo eclesiológico del cuerpo de Cristo en el que los creyentes están orgánicamente insertos como miembros: «... siendo miembros de su hijo» (*Eph.* 4, 2); «Por medio de la cruz en su pasión él os llama hacia sí, a vosotros que sois miembros suyos. La cabeza no puede ser engendrada aparte, sin los miembros» (*Trall.* 11, 2). Por su parte, *Smirn.* 1, 2 se relaciona con la carta pauli-

15. Aparece una relación análoga entre *Philad.* 5, 1 y 1 Cor 7, 10: «Hermanos míos, mi amor por vosotros desborda y con enorme alegría me esfuerzo en robusteceros, no yo, sino Jesucristo» (*Philad.* 5, 1); «Ordeno a los esposos, no yo, sino el Señor» (1 Cor 7, 10).

na a los Efesios (cf. 2, 16): «Cristo murió» (para reunir) en el único cuerpo de su Iglesia *(en heni sōmai tēs ekklēsias autou)* a sus santos y a sus fieles, tomados de entre los judíos y de entre los gentiles». La dependencia de Ignacio de la eclesiología deuteropaulina de la carta a los Efesios aparece de nuevo en *Polic.* 5, 1: «De forma semejante recomiendo a mis hermanos en el nombre de Jesucristo que amen a sus esposas como el Señor amó a su Iglesia *(agapan tas symbious hōs ho kyrios tēn ekklēsian)*» (cf. Ef 5, 25 y 29). Por su parte, *Philad.* 7, 2b: «Guardad vuestra carne como templo de Dios *(tēn sarka hymōn hōs naon Theou tēreite)*» es análogo a 1 Cor 3, 16; 6, 19.

Además Ignacio, exhortando a los creyentes de Filadelfia (7, 2) a ser imitadores de Cristo Jesús, como también él lo es de su Padre *(mimētai ginesthe Iēsou Christou hōs kai autos tou Patros autou)* parece recordar un tema paulino, aunque articulándolo de otra manera: Padre-Cristo-creyentes es la serie que propone Ignacio, mientras que la de Pablo en 1 Cor 11, 1 es Cristo-Pablo-creyentes («Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo»).

La comparación global entre el pensamiento de Ignacio y la teología paulina parece por el contrario muy compleja [16]. El obispo de Antioquía se inspira profundamente en Juan en su lucha común contra las desviaciones cristológicas de la gnosis (cf., por ejemplo, *Trall.* 9, 1-2; c. 10). La mística cristocéntrica de Pablo está ciertamente presente en él, como atestigua la fórmula característica *en Christōi* (cf., por ejemplo, *Eph.* 8, 2; *Trall.* 9, 2a), pero acompañada de la teocéntrica [17]. En el terreno antropológico la concepción ignaciana se diferencia de la paulina sobre todo en la significación que se le da a la «carne» *(sarx)*, que en Ignacio no es, como en Pablo, la esfera existencial opuesta a la esfera del Espíritu, con la connotación del hombre vendido al pecado y destinado a la muerte eterna, sino sólo la dimensión de la caducidad y mortalidad humana (cf. el pasaje *Eph.* 8, 2, citado anteriormente). En las cartas de Ignacio faltan además por completo la teología paulina de la justificación y la problemática de la ley, vinculada con la justicia. En realidad, el obispo de Antioquía hizo suyos solamente algunos aspectos de la teología paulina. En una palabra, su paulinismo es parcial, aunque no episódico. De todas formas, en el período que une al siglo I con el II, atestigua en el área del cristianismo sirio, la menos abierta a la influencia de Pablo, un

16. Sobre la teología de Ignacio véase, además del estudio mencionado de Rathke, la monografía de H. Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, Göttingen 1978.

17. Es significativa en este sentido la fórmula característica de Ignacio *Theou epitygchanein* (alcanzar a Dios) (cf. *Eph.* 12, 2; *Magn,* 14; *Trall.* 12, 2; 13, 3; *Rom.* 1, 2; 2, 1; 4, 1; 9, 2; *Polic.* 2, 3; 7.1).

conocimiento significativo de su figura, de sus cartas y también, aunque sea limitadamente, de su pensamiento.

3. *El testimonio de Policarpo*[18]

De Policarpo, obispo de Esmirna, nos han llegado dos cartas dirigidas a la iglesia de Filipos. En la primera, del año 110, no se encuentra ninguna mención de Pablo. La segunda, por el contrario, que es posible fechar en el año 135, atestigua en varias ocasiones cuán vivo se mantenía el recuerdo del apóstol y cómo el conocimiento de sus epístolas y de su pensamiento no era marginal en la iglesia de este centro de la Anatolia occidental e, indirectamente, en la comunidad de Filipos, destinataria del escrito.

En primer lugar Policarpo lo menciona expresamente en 9, 1-2: «Así pues, os exhorto a todos vosotros a que obedezcáis la palabra de la justicia y perseveréis con toda la constancia *(hypomonē)* que habéis visto con vuestros ojos no sólo en los bienaventurados Ignacio, Zósimo y Rufo, sino también en algunos de los vuestros y en el mismo Pablo y los demás apóstoles *(kai en autōi Paulōi kai tois loipois apostolois),* convencidos de que todos ellos no corrieron en vano (cf. Gál 2, 2; Flp 2, 16), sino en la fe y en la justicia, y que ocupan ahora el lugar que les corresponde junto al Señor, con el cual compartieron sus sufrimientos *(hōi kai synepathon)*». Entre los insignes modelos de constancia y de participación en la pasión de Cristo propuestos por Policarpo figura por tanto Pablo, el único de los apóstoles mencionado por su nombre.

Policarpo además reconoce su incomparable sabiduría de maestro, de viva voz y por escrito, de la naciente comunidad de Filipos: «Os escribo estas cosas a propósito de la justicia, hermanos, no por iniciativa mía, sino porque vosotros me lo habéis pedido. Porque ni yo ni ningún otro como yo podrá acercarse nunca a la sabiduría *(sophia)* del bienaventurado y glorioso Pablo *(tou makariou kai endoxou Paulou),* el cual, mientras se encontraba entre vosotros, hablando cara a cara con los hombres de entonces, enseñó *(edidaxen)* con exactitud y con seguridad la palabra de verdad *(ton peri alētheias logon)* y después de su partida os escribió una carta *(egrapsen epistolas)*[19], en cuya meditación podréis edificaros en la fe que se os ha da-

18. Para el texto cf. J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter, o.c.,* 227-265; P. Th. Camelot, *o.c.,* 183 ss. Indicaciones bibl.: E. Dassmann, *o.c.,* 149 ss; A. Lindemann, *o.c.,* 87 ss y 229 ss.

19. Gramaticalmente este plural puede traducirse también por «carta» en singular, y referirse por tanto a la carta de Pablo a los Filipenses. Pero también es posible

do» (3, 1-2). Así pues, el obispo de Esmirna no sólo ha oído hablar de la carta de Pablo a la comunidad de Filipos o de las cartas a las iglesias de Macedonia, sino que atestigua también su conservación y su uso en Filipos.

De nuevo en 11, 3 Policarpo menciona a Pablo para recordar la actividad incansable que desarrolló en Filipos, haciendo referencia una vez más a la carta paulina dirigida por el apóstol a la comunidad de Macedonia: «Pero no intento decir que me he dado cuenta yo mismo o que he oído de otros algo semejante sobre vosotros, a quienes el bienaventurado Pablo prodigó sus esfuerzos y que estáis presentes al principio de su carta *(in quibus laboravit beatus Paulus, qui estis in principio epistulae ejus)* [20]. Efectivamente, él se gloría de vosotros en todas las iglesias, las únicas que tenían entonces el privilegio de conocer a Dios, mientras que nosotros lo ignorábamos todavía».

El escrito del obispo de Esmirna muestra además un discreto conocimiento de las cartas paulinas, auténticas y pseudoepigráficas, de las que recoge motivos teológicos y expresiones literarias típicas [21]. Más aún, en 11, 2 tenemos incluso una cita explícita de 1 Cor 6, 2: «¿Ignoráis acaso que los santos han de juzgar al mundo, como enseña Pablo *(sicut Paulus docet)*?». Una segunda cita está presente en 12, 1: «Creo que estáis muy versados en las sagradas escrituras; ellas no tienen para vosotros ningún secreto, cosa que no puedo decir de mí mismo. Por eso me basta con deciros lo que está dicho en esas Escrituras: 'Enfadaos, si queréis, pero no queráis pecar; que el sol no se ponga sobre vuestra ira *(sol non occidat super iracundiam vestram)*». Policarpo une aquí dos textos: Sal 4, 5 y Ef 4, 26, que cita expresamente como «sagradas escrituras».

La afirmación de 1, 3: «Sabéis que habéis sido salvados por gracia, no por causa de las obras, sino según la voluntad de Dios por medio de Jesucristo *(chariti este sesōsmenoi, ouk ex ergōn, all thelēmati Theou dia Iēsou Christou)*» reproduce al pie de la letra el pasaje de Ef 2, 5.8-9, aunque sin mencionar la fe en oposición a las obras, y más aún *1 Clem.* 32, 4. El pasaje 2, 2: «El que lo recucitó del mundo de los muertos nos resucitará también a nosotros» revela una semejanza no solamente temática, sino también literaria con 2 Cor 4, 14: «Sabemos que el que resucitó al Señor Jesús nos resucitará también a nosotros con Jesús». La calificación de la fe como «madre» de los

que este pasaje se refiera a las tres cartas paulinas enviadas a Macedonia: Flp, 1-2 Tes. Cf. J. A. Fischer, *o.c.,* 253 y P. Th. Camelot, *o.c.,* 206-207.

20. Una hipótesis textual aclara la expresión suponiendo que haya caído el participio *laudati:* «que habéis sido alabados al principio de su carta».

21. Según D. A. Hagner, *o.c.,* 284, también Policarpo alude a la mayor parte de las cartas paulinas, pero dedicándole una especial atención a 1 Cor.

creyentes (3, 3) parece ser una variante de Gál 4, 16, donde es más bien a Sara a la que se atribuye esa maternidad espiritual o metafórica. La frase de 4, 1: «El principio *(archē)* de todas las cosas malas es el amor al dinero *(philargyria)*» hace eco a 1 Tim 6, 10: «La raíz de todos los males es el amor al dinero». La afirmación de principio de Gál 6, 7: «Dios no deja que se burlen de él» aparece al pie de la letra en 5, 1. El texto de 5, 3: «... ni los fornicadores *(pornoi)*, ni los afeminados *(malakoi)*, ni los sodomistas *(arsenokoitai)* poseerán el reino de Dios, ni tampoco los que hacen cosas indecentes» es análogo a 1 Cor 6, 9-10. La afirmación de 6, 2: «... y todos tendremos que presentarnos ante el tribunal de Cristo y cada uno tendrá que dar cuentas de sí mismo» combina las declaraciones paulinas de 2 Cor 5, 10 y de Rom 14, 12.

Finalmente, no falta en la segunda carta de Policarpo a los Filipenses el recuerdo de los temas típicos de la teología paulina. Véase, ante todo, el siguiente paso del indicativo al imperativo: «Sabéis que habéis sido salvados por gracia, no por las obras, sino por la voluntad de Dios por medio de Jesucristo. Por eso *(dio)* ceñid vuestros lomos, servid *(douleusate)* a Dios en el temor y la verdad» (1, 3-2, 1). La expresión «arras de nuestra justicia» *(arrabōn tēs dikaiosynēs hēmōn)* (8, 1) tiene un inconfundible sello paulino; su perspectiva escatológica, en particular, puede compararse con Gál 5, 5: «En cuanto a nosotros, por medio del Espíritu es como esperamos que se cumpla la esperanza de la justificación gracias a la fe». Más claro todavía es el influjo del pensamiento de Pablo en la concepción que tiene Policarpo de la fe, cuando subraya su carácter de don (3, 2 y 4, 2) y su valor soteriológico: «Si vivimos ahora de forma digna de él, también reinaremos con él, si tenemos fe» (5, 2).

4. *La segunda carta de Pedro*[22]

Escrito pseudoepigráfico, que es posible fechar por el año 130, es probablemente el último escrito neotestamentario en orden cronológico. En 3, 15-16 ofrece un importante testimonio sobre la penetración de los escritos paulinos en el cristianismo de los orígenes: «Considerad que la magnanimidad *(makrothymia)* de Dios es nuestra salvación, como os escribió nuestro querido hermano Pablo, con el

22. Además de las obras de E. Dassmann, *o.c.*, 118 ss. y A. Lindemann, *o.c.*, 91-97, véase el comentario de K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg ²1964, 235-239, y sobre todo el artículo de A. Vögtle, *Petrus und Paulus nach dem zweiten Petrusbrief*, en *Kontinuität und Einheit* (Fs. F. Mussner), Freiburg 1981, 223-239.

saber *(sophia)* que Dios le dio. En todas sus cartas habla de esto; es verdad que hay en ellas pasajes difíciles, que esos ignorantes e inestables tergiversan, como hacen con las demás Escrituras, para su propia ruina».

Por consiguiente, ya en aquel tiempo había un número no precisado de cartas paulinas que constituían un *corpus* fijo, dotado de valor canónico, es decir, normativo para la recta interpretación de la fe y de la existencia cristiana, y parte integrante de las sagradas escrituras reconocidas por la Iglesia [23]. La autoridad de 2 Pe, en particular, apela a ellas como a autoridad doctrinal indiscutible para combatir a los «herejes» que, basándose en el retraso de la parusía de Cristo esperada para un breve plazo por las primeras generaciones de creyentes, se habían erigido en negadores de la esperanza cristiana. Pero a las cartas paulinas apelaban también sus adversarios, convencidos de encontrar en ellas una confirmación autorizada de sus posiciones. Por consiguiente, se imponía la exigencia de una recta interpretación de lo que Pablo había escrito y que estaba en uso entre los destinatarios de la 2 Pe: «...como *os* escribió nuestro querido hermano Pablo». Dando por descontada la aceptación del epistolario paulino por parte de la Iglesia, el verdadero problema era por consiguiente el hermenéutico, suscitado por lecturas heréticas y partidistas. Era el mismo problema que se había planteado ya en 2 Tes. El autor anónimo de la 2 Pe, poniendo su escrito bajo el nombre y el patrocinio del príncipe de los apóstoles, reivindica para la Iglesia «ortodoxa» el sentido auténtico de las cartas paulinas, palabra magisterial decisiva para la polémica contra los herejes y para la defensa de la ortodoxia, concretamente para apoyar la doctrina escatológica expuesta en la 2 Pe: el retraso de la parusía de Cristo no hace inútil su espera, sino que se explica como una dilación motivada por la magnanimidad divina que lleva a cabo de este modo la salvación de los hombres.

El valor canónico de las cartas de Pablo aparece además estrechamente vinculada a su persona; él es el «hermano querido» de Pedro, es decir, co-apóstol [24], que escribió con divina sabiduría. Por consiguiente, los escritos de Pablo son expresión de su apostolado y tienen valor canónico en cuanto apostólicos.

Nótese que la palabra autorizada que se pone aquí en labios de Pedro no parece estar orientada a fundamentar la canonicidad de las epístolas paulinas, un dato que se da por descontado y reconocido por

23. Se discute si en este lugar el pasaje de 2 Pe se refiere a las Escrituras hebreas o a las cristianas.
24. Se trata sin duda de «hermandad» en el apostolado, no de una mera aceptación de la misma fe.

el autor de 2 Pe. El príncipe de los apóstoles interviene autoritativamente a propósito de su lectura. En concreto, admite que son objetivas las dificultades que presenta la interpretación del texto, pero reivindica enérgicamente su significado ortodoxo. Más aún, apela a él como a testigo de su doctrina escatológica.

En resumen, Pedro se apoya en Pablo; el epistolario paulino es adoptado como confirmación válida de la enseñanza antiherética de Pedro. El emparejamiento de los dos apóstoles, esbozado ya en los Hechos de los apóstoles, presente en *1 Clem.* y en la carta a los Romanos de Ignacio de Antioquía, encuentra en la 2 Pe un desarrollo interesante: Pedro y el «querido hermano Pablo» son los dos polos de la unidad de la Iglesia, garantes ambos de su fidelidad a la recta doctrina amenazada por la «herejía». Ninguna crítica, ni siquiera implícita [25], a Pablo o a sus cartas, sino pleno reconocimiento de su carisma apostólico y de la canonicidad de su epistolario. Del mismo modo, ninguna subordinación de Pablo a Pedro y a su autoridad. Más aún, aquí es Pedro el que se basa en la palabra autorizadísima de Pablo [26].

Probablemente la 2 Pe fue escrita en Roma, una iglesia en donde la persona y la influencia de Pablo se destaca con claridad. Pero otros señalan a Egipto o al Asia menor como lugar de origen.

5. *La «Epistula Apostolorum»* [27]

Apócrifo, fechado por C. Schmidt en el decenio 160-170 [28] y por otros autores en la primera mitad del siglo II [29], de origen egipcio o quizás asiático [30], entre las últimas indicaciones de Cristo resucitado, reveladas a los once discípulos bajo la forma de palabra profética antes de subir al cielo, contiene una presentación muy elaborada de Pablo: «Y he aquí que encontraréis a un hombre llamado Saulo, que quiere decir Pablo. Es un judío circuncidado según la prescripción de la ley. Recibirá mi voz del cielo con asombro, temor y terror. Quedarán

25. Así, por ejemplo, es como piensa E. Dassmann, *o.c.,* 118.
26. Este es el punto de vista de Vögtle, que merece nuestra adhesión.
27. Bibl. específica: C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung,* Leipzig 1919; M. Hornschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum,* Berlin 1965, del que hay que ver sobre todo el párrafo: *Die Stellung zu Paulus und zur Heidenmission* (p. 84-91). El volumen de Schmidt presenta la edición crítica del texto en la doble versión que ha llegado a nosotros, etiópica y copta, la traducción y un comentario.
28. C. Schmidt, *o.c.,* 402.
29. Así, por ejemplo, M. Hornschuh, *o.c.,* 116.
30. Estas son las hipótesis respectivamente de Hornschuh (p. 120) y de Schmidt (p. 402).

cegados sus ojos, pero serán marcados con vuestra mano, en forma de cruz, con saliva. Obrad con él como yo he obrado con vosotros. Confiadlo a los demás e inmediatamente ese hombre abrirá los ojos y alabará al Señor, mi Padre celestial. Será poderoso entre el pueblo, enseñará y amaestrará. Muchos, al oírlo, se alegrarán y quedarán redimidos. Pero luego se enfadarán contra él, lo pondrán en manos de sus enemigos, aunque él dará testimonio frente a los reyes mortales. Y así, al final, pondrá todo su empeño en confesarme. En reparación por haberme perseguido, predicará, enseñará y estará con los elegidos, como vaso escogido y muro que no se derriba. El último entre los últimos, será el predicador enviado a las gentes; perfecto mediante la voluntad de mi Padre. Lo mismo que aprendisteis de la Escritura que los profetas, vuestros padres, hablarían de mí, así es como se ha cumplido».

«Y prosiguió: por consiguiente, sed también vosotros guías del pueblo. Todo lo que os he dicho y lo que escribís sobre mí, que yo soy el Verbo del Padre y que el Padre está en mí, se lo repetiréis también a ese hombre. Instruidlo de forma conveniente y ponedlo en conocimiento de lo que está contenido sobre mí en la Escritura y se ha cumplido. Posteriormente él será la salvación de las gentes» (capítulo 31).

«Le preguntamos de nuevo: '¿Cuándo nos encontraremos con ese hombre y cuándo te marcharás tú a tu Padre, que es también nuestro Dios y Señor?'. Nos respondió: 'Ese hombre vendrá de la tierra de Cilicia e irá a Damasco de Siria con la finalidad de destruir la iglesia, que tendréis que edificar. Soy yo el que hablaré con él por medio de vosotros. Vendrá con prisas y abrazará la misma fe, de forma que se realizará la palabra del profeta: He aquí que de Siria comenzaré a reunir una nueva Jerusalén. Me someteré a Sión y ésta quedará presa. La estéril, sin hijos, será rica en hijos y será llamada hija de mi Padre y esposa para mí. Así le plugo a aquel que me ha enviado. Cambiaré luego a ese hombre para que no cumpla su proyecto malvado. Por medio de él será glorificado mi Padre. Después que me haya ido para quedarme con mi Padre, le hablaré a él desde el cielo y se realizarán todas las cosas, tal como os lo he predicho sobre él'» (capítulo 33) [31].

La *Epistula apostolorum* aparece interesada exclusivamente por la figura de Pablo y por el papel importante que representó en el cuadro de los orígenes cristianos. Ninguna alusión a sus cartas, ninguna referencia al pensamiento del apóstol, con toda probabilidad desconocidas las unas y el otro al autor del apócrifo. El retrato sigue mani-

31. De estos dos capítulos sólo tenemos el texto etiópico. Recogemos la traducción de E. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento* III, Torino 1969, 56-57.

fiestamente los datos de los Hechos a los apóstoles: el doble nombre de Saulo y de Pablo; su arraigo judío; su origen en Cilicia; breves alusiones a su actividad persecutoria ligada a la ciudad de Damasco; la extraordinaria experiencia de su conversión («cambiaré luego a ese hombre») y de su vocación, descrita plásticamente en los detalles de la voz celestial del resucitado y de la ceguera; la elección divina («vaso escogido»: cf. Hech 9, 15)[32]; su acción misionera entre el pueblo y entre los paganos, comprendida además como testimonio («...dará testimonio frente a los reyes mortales»; «pondrá todo su empeño en confesarme»); víctima de la hostilidad persecutoria de los judíos que lo entregarán a sus enemigos, esto es, a los romanos.

Sin embargo, a diferencia de los Hechos, la *Epistula apostolorum* subraya el amaestramiento de Pablo por parte de los apóstoles jerosolimitanos, que tendrán que catequizarlo bien, instruyéndole incluso en la teología joanea del Verbo divino unido al Padre, y que sustituirán a Ananías en la aceptación del recién convertido y en su curación mediante la unción con saliva[33].

Así pues, para este apócrifo Pablo es esencialmente el discípulo de los apóstoles originales, o sea, de los once. Lo mismo que en los Hechos, no se le llama nunca apóstol, título que se reserva para los discípulos históricos de Jesús. Sin embargo, su misión depende directamente de Cristo resucitado: una investidura divina y de naturaleza carismática: «Recibirá mi voz del cielo» / «Le hablaré desde el cielo». Los apóstoles jerosolimitanos se limitarán a acogerlo como «vaso escogido» por Dios para llevar la salvación al mundo pagano, pero también para predicar al pueblo judío.

La *Epistula apostolorum* acentúa además la naturaleza didáctica de la misión de Pablo: «Enseñará y amaestrará» / «Predicará y enseñará». Así pues, tenemos el siguiente esquema mental: el discípulo de los apóstoles se convertirá en maestro del pueblo y de los pueblos.

Pero ¿cuál fue la intención del autor al proponer esta imagen de Pablo? ¿es posible discernir, con suficiente certeza, el motivo que lo impulsó a esta defensa de oficio del gran misionero universal? Porque se trata ciertamente de apología. Según Schmidt, la *Epistula apostolorum* intenta defender a Pablo contra los detractores judeo-cristianos, que lo rechazaban como a traidor de la fidelidad judía. Por esto pone de relieve los orígenes de puro y fiel judío, indica que su misión tuvo como destinatario no sólo al mundo pagano, sino también al pue-

32. Imagen inspirada en el «muro que no se derrumba», que recuerda quizás a Jer 1, 18.

33. También es original el motivo de la realización en la conversión de Pablo de las promesas isaianas sobre la nueva Jerusalén, madre prodigiosamente fecunda. Lo mismo hay que decir del calificativo: «último entre los últimos».

blo judío, y subraya sobre todo la cooptación de su persona en el colegio apostólico. En realidad, afirma expresamente Schmidt, no fue Matías, sino Pablo, el que fue llamado a integrar el colegio de los doce (p. 258). Y también: «El mismo Cristo en forma de profecía presenta a Pablo a los apóstoles originales como futuro colega» (p. 186). Por voluntad divina fue incluido entre los apóstoles originales y de esta manera entró en el colegio de los doce (p. 190). En resumen, el autor de la *Epistula apostolorum* «quiere garantizar y asegurar el apostolado de Pablo contra cualquier ataque por parte judeo-cristiana» (p. 189).

Hornschuh, por el contrario, opina que la *Epistula apostolorum* es la expresión de un pequeño grupo cristiano antignóstico, empeñado en proponer una imagen recta de Pablo, distorsionada por la reivindicación de los gnósticos, especialmente de Basílides que lo veneraba como apóstol por excelencia, y en superar las consiguientes reservas de ambientes eclesiales ortodoxos. El retrato que allí se propone constituye por tanto una «rehabilitación» de Pablo, pero a costa de su «degradación» a la categoría de discípulo obediente de los apóstoles originales (p. 86). Por consiguiente, ninguna cooptación en el colegio apostólico, como había sostenido Schmidt, sino «subordinación» a los apóstoles jerosolimitanos (p. 84).

Pues bien, la lectura de Hornschuh parece corresponder más exactamente a los datos del texto. Pero nos parece excesiva la pretendida «degradación» de Pablo que contempla este autor cuando llega a afirmar: «En el fondo Pablo no es otra cosa más que uno de los muchos que recibieron de los apóstoles del mismo modo el encargo del anuncio» (p. 88). De hecho, dejando aparte a los once apóstoles jerosolimitanos, la *Epistula apostolorum* no se ocupa a fondo más que de Pablo, a quien reconoce una función esencial en la misión cristiana del mundo, instrumento divinamente elegido para llevar a cabo el proyecto salvífico del Padre. Y también aquí se muestra una analogía significativa con los Hechos, a quien el autor del apócrifo se refirió para esbozar la figura del apóstol y hacerla viva de este modo en su comunidad.

6. *Los apologistas*[34]

A diferencia de los escritos analizados anteriormente, en estos autores del siglo II se observa una ausencia sorprendente y casi total del nombre de Pablo. Las únicas excepciones son un pasaje de Teófi-

34. Cf., en general, E. Dassmann, *o.c.*, 244-260 y A. Lindemann, *o.c.*, 350 ss.

lo de Antioquía que, comentando la parábola del administrador infiel, identifica alegóricamente a Pablo con el protagonista del relato evangélico, y dos textos respectivamente de Atenágoras y de la Carta a Diogneto que citan al «apóstol». Por el contrario, su dependencia de las cartas y del pensamiento de Pablo impone una valoración más matizada: las huellas de la tradición paulina son muy borrosas en Arístides, un poco más marcadas en Atenágoras y en Taciano, sensibles en Justino y en Teófilo, y por fin sorprendentemente profundas en la Carta a Diogneto, cuyo autor puede sin duda alguna contarse entre los paulinistas, testigo de una vasta y significativa recepción de la teología paulina.

Es probable que el género literario de la apología, discurso dirigido a los paganos y comprometido en la defensa y demostración de verdades religiosas generales, como por ejemplo el monoteísmo, la inmortalidad del alma, etc., sea la causa real de una incidencia discontinua e incluso a veces irrelevante de la palabra de Pablo, dirigida originalmente a comunidades cristianas y orientada hacia la maduración de su fe. Más problemática, por el contrario, parece la hipótesis, repetida con frecuencia [35], de pretendidas reservas mentales respecto al apóstol, reivindicado por los gnósticos y por Marción.

En su *Apología,* dirigida a Adriano (117-138) o a Antonino Pío (138-161), Arístides [36], polemizando contra la idolatría de los paganos, muestra una doble alusión a la carta a los Romanos. En 3, 2 leemos: «Habiendo ignorado a Dios *(mē eidotes Theon),* (los bárbaros) fueron víctimas del engaño yendo tras los elementos *(stoicheia)* y empezaron a adorar a la criatura en lugar del Creador *(sebesthai tēn ktisin para ton ktisonta autous)*» (cf. Rom 1, 25). Luego, Rom 1, 22 encuentra un claro eco en 8, 2 (griego): «Así pues, los griegos que se consideran sabios *(sophoi)* en realidad han resultado necios *(emōranthēsan)*».

En la *Súplica por los cristianos,* escrita entre el 176 y el 178, Atenágoras [37] hace eco a la denuncia paulina de la homosexualidad pagana: «... cometen actos horribles varones con varones *(arsenes en arsesi)*» (34, 2; cf. Rom 1, 27); tiene en común con Pablo el motivo del culto racional o espiritual *(hē logikē latreia)* (13, 4; cf. Rom 12, 1); en 16, 3 utiliza la fórmula «los elementos pobres y débiles» *(ta ptōcha kai astenē stoicheia),* atestiguada en Gál 4, 9. Se trata de todas for-

35. Cf. W. Bauer, *o.c.,* 228-229, seguido por W. Schneemelcher, *art. cit.*

36. Cf. E. Hennecke, *Die Apologie des Aristides,* Leipzig 1893; C. Vona, *L'Apologia di Aristide,* Roma 1950.

37. Cf. P. Gramaglia, *Atenagora. Supplica per i cristiani,* Torino 1964; W. R. Schoedel, *Athenagoras. Legatio and De resurrectione,* Oxford 1972; P. Ubaldi-M. Pellegrino, *Atenagora. La Supplica per i cristiani. Della risurrezione dei morti,* Torino 1947.

mas de simples resonancias, incapaces de hacer pensar en una dependencia literaria.

En el tratado *De la resurrección de los muertos,* sin embargo, podemos señalar una cita explícita: «... este cuerpo corruptible y disipable *(to phtharton touto kai skedaston)* debe, según el apóstol *(kata ton apostolon),* revestirse de incorruptibilidad *(endysasthai aphtharsian)*» (18, 5; cf. 1 Cor 15, 53). Poco después aparece una clara referencia a 2 Cor 5, 10 en la misma obra de Atenágoras: «Cada uno recibirá su justa recompensa por lo que ha hecho en el cuerpo *(dia sōmatos),* tanto bien como mal *(eite agatha eite kaka)*» *(ibid.).* Finalmente, los dos escritos de Atenágoras recogen el dicho: «Comamos y bebamos, que mañana moriremos», presente en 1 Cor 15, 32, que a su vez lo recoge de Is 22, 13 LXX *(Súplica por los cristianos* 12, 3 y *De la resurrección de los muertos* 19, 3).

Justino [38] († por el año 165) identifica en las memorias de los apóstoles *(ta apomnemoneumata tōn apostolōn),* transmitidas por escrito en los evangelios, y en los escritos de los profetas *(ta syggrammata tōn prophetōn)* las sagradas escrituras que leen los creyentes durante sus asambleas eclesiales (*Apol.* 1, 67).

Así pues, Justino no menciona las cartas de Pablo en el número de las sagradas escrituras. Las únicas autoridades a las que apela son las Escrituras del antiguo testamento y la enseñanza evangélica *(Diálogo con Trifón* 35, 3). Por tanto, no hemos de extrañarnos de que no cite a Pablo ni se refiera expresamente a sus cartas. Pero por otra parte, en el *Diálogo con Trifón* muestra más de una referencia a pasajes paulinos. Así, en 22, 3 habla de la fe justificante de Abrahán e interpreta la circuncisión del patriarca como un simple signo de la justificación: «En efecto, el mismo Abrahán de incircunciso *(en akrobystiai ōn)* fue justificado y bendecido *(edikaiothē kai eulogēthē)* por causa de su fe *(dia tēn pistin),* con la que creyó en Dios, como dice la Escritura; luego recibió la circuncisión como signo *(eis sēmeion)* y no como factor justificante *(eis dikaiosynēn),* como también nos obligan a confesar las Escrituras y los mismos hechos». Una lectura del testimonio bíblico veterotestamentario que sigue muy de cerca a la que hace Pablo en el capítulo 4 de la carta a los Romanos (cf. sobre todo vv. 5 y 10) y en Gál 3, 6-9.

La antítesis entre circuncisión carnal *(kata sarka)* y circuncisión espiritual *(pneumatikē),* presente sustancialmente en Rom 2, 28-29 y en Col 2, 11-12, vuelve a aparecer bajo la pluma de Justino en *Dial.*

38. Cf. I. Giordani, *San Giustino. Le Apologie,* Roma 1962; I. C. Th. Otto, *Iustini philosophi et martyris opera,* en *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi II,* vol. I, Wiesbaden 1969.

43, 2: «... no la circuncisión según la carne, sino la espiritual es la que hemos recibido [...], una circuncisión que nosotros, que habíamos sido pecadores, hemos recibido por causa de la misericordia de Dios por medio del bautismo, y que de forma semejante pueden recibir todos».

Justino además, interpretando la afirmación del Deuteronomio, según el cual la maldición divina cae sobre los crucificados, indica que ninguna maldición cayó sobre el mesías de Dios *(kata tou christou tou Theou),* por medio del cuál él salva a todos los que han cometido acciones dignas de la maldición *(di'hou sōzei pantas tous kataras haxia praxantas) (Diálogo con Trifón* 94, 5). Y poco después cita expresamente Dt 27, 26, citado también en Gál 3, 10, para demostrar que todo el género humano ha caído bajo la maldición divina (95, 1). Finalmente, en 96, 1 recoge también al pie de la letra la frase de Dt 21, 23: «Maldito todo aquel que cuelga del madero», citado en Gál 3, 13, pero lo hace una vez más para excluir, probablemente de forma polémica contra la interpretación judía, que el texto bíblico se refiera a Jesús crucificado. Pues bien, las analogías temáticas con la carta paulina a los Gálatas son evidentes; sin embargo, Justino se guarda mucho de repetir la paradójica declaración de Pablo: «Cristo nos rescató de la maldición de la ley *haciéndose un maldito por nosotros»* (Gál 3, 13). De todas formas, tenemos aquí un desarrollo del significado soteriológico de la cruz de Cristo, liberadora de la humanidad que ha caído bajo la maldición divina, que marca una auténtica recepción de la teología paulina; pero, junto con la afirmación de la fe justificante de Abrahán, es también el único teologúmeno paulino presente en Justino.

En su *Oratio ad graecos,* del año 176, Taciano [39] se inspira en varios lugares en motivos temáticos paulinos; pero sus referencias son sobre todo meras alusiones; ninguna cita explícita, lo mismo que ocurre con Justino. En 4, 9 afirma el conocimiento mediato del Creador a partir de las criaturas: «Nosotros lo conocemos (a Dios) a través de su obra *(dia tēs poiēseōs autou)* y comprendemos su poder invisible por lo que ha hecho *(tēs dynameōs autou to aoraton tois poiēmasi katalambanometha)»* (cf. Rom 1, 20). La frase de 11, 9: «Muere al mundo, vive para Dios» *(apothnēske tōi kosmōi, zēthi tōi Theōi)* hace eco a un tema de la teología paulina (cf. Rom 6, 11: «Así tambien vosotros consideraos muertos al pecado y vivos para Dios en Jesucristo» y Col 2, 20: «Si realmente estáis muertos con Cristo...»). Y poco des-

39. Cf. R. M. Grant, *Tatian and the Bible,* en *Studia Patristica* I (TU, 63), Berlin 1957, 297-306; J. C. Th. Otto, *Tatiani Oratio ad Graecos,* en *Corpus Apologetarum saeculi II,* VI, Wiesbaden 1969; U. Ubaldi, *Taziano. Il discorso ai greci,* Torino 1921.

pués Taciano muestra que conoce la antítesis, tan apreciada por Pablo, de esclavitud-libertad: «Nos hemos hecho esclavos *(douloi)* los que éramos libres *(eleutheroi)*» (11, 11a), aun cuando su aplicación no sea idéntica. Por el contrario, existe una verdadera analogía entre la declaración de Taciano en 11, 11b: «Hemos sido vendidos por causa del pecado *(dia tēn hamartian eprathēmen)* y Rom 7, 14: «... Yo soy carnal, vendido como esclavo al pecado *(peprammenos hypo ten hamartian)*». Finalmente, la definición que da Taciano del Logos como obra primogénita del Padre *(ergon prōtotokon tou Patros)* (5, 3) recoge el mismo título cristológico del himno a los Colosenses, que llama a Cristo *prōtotokos pasēs ktiseōs* (1, 15).

Taciano escribió también *De perfectione secundum Servatorem,* obra que no ha llegado hasta nosotros, pero en la cual, según testimonio de Clemente alejandrino (*Strom.* III, 12: PG VIII, 1182), el apologista, de tendencias encratitas, lamenta que el apóstol en 1 Cor 7, 5-6 limite a los esposos la abstinencia de las relaciones sexuales, para que no tengan que sucumbir a la tentación satánica de la incontinencia. Así pues, Taciano conocía la 1 Cor e interpretó un texto de la misma. Desgraciadamente, tenemos que contentarnos con esta noticia extrínseca que nos da Clemente alejandrino.

Finalmente, san Jerónimo, en su prefacio al Comentario a la carta de Tito, nos dice de Taciano que rechazó algunas cartas paulinas: *"Sed Tatianus, Encratitarum patriarches, qui et ipse nonnullas Pauli epistolas repudiavit"* [40].

Teófilo de Antioquía [41], de finales del siglo II, a diferencia de los apologistas anteriormente estudiados, cita implícitamente a Pablo, concretamente 1 Tim 2, 2 y Rom 13, 7-8, y sobre todo apela a él como a palabra divina, por el mismo título que la enseñanza de los profetas y de los evangelistas. En su obra *Tres libros a Autólico* (3, 14), después de haber citado a Isaías y el evangelio, continúa así: «La palabra de Dios *(ho theios logos)* nos manda además que estemos sometidos a los magistrados y a las autoridades *(hypotassesthai archais kai exousiais)* y que recemos por ellos para que podamos transcurrir una vida tranquila y pacífica (cf. 1 Tim 2, 2), nos enseña a dárselo todo a todos *(apodidonai pasin ta panta),* el respeto a quien haya que respetar *(tōi tēn timēn tēn timēn),* el temor a quien haya que temer *(tōi ton phobon ton phobon),* el tributo a quien lo exige *(tōi ton phoron ton pho-*

40. Cf. PL XXVI, 590.

41. Cf. G. Bardy-J. Sender, *Théophile d'Antioche. Trois livres à Autolycus* (S.C. 20), Paris 1948; P. Gramaglia, *S. Teofilo d'Antiochia. Tre libri ad Autolico,* Torino 1964 (normalmente hemos seguido esta traducción); J. C. Th. Otto, *Theophili episcopi antiocheni ad Autolycum libri tres,* en *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi II,* vol. VIII; E. Rapisarda, *Teofilo di Antiochia,* Torino 1937.

ron); en nada hemos de ser deudores de nadie, a no ser en el amar a todos *(mēdeni mēden opheilein hē monon to agapan pantas)*» (cf. Rom 13, 7-8).

Además, en 1, 14 Teófilo desarrolla el tema del judío de Dios con claras reminiscencias de pasajes paulinos, de los que depende incluso literariamente, y no sólo temáticamente: «Así pues, entrégate también tú con amor, si quieres, a la lectura de los escritos proféticos; ellos te guiarán con mayor seguridad para que evites los castigos eternos y alcances los bienes eternos de Dios. El que ha dado la boca para hablar, el que ha formado el oído para oír y el que ha hecho los ojos para ver, examinará todas las cosas y pronunciará su justo juicio dándole a cada uno la retribución correspondiente a sus méritos; a los que pacientemente hayan buscado con buenas obras la inmortalidad, les dará la vida eterna, el gozo, la paz, el descanso y la plenitud de los bienes que *ni ojo vio, ni oído oyó, ni corazón humano sintió que subía jamás dentro de sí* (cf. 1 Cor 2, 9); por el contrario, para los incrédulos y para los que desprecian la verdad sin dejarse persuadir por ella, para los que se entregan a la iniquidad, después de haberse mezclado en adulterios, desvergüenzas, pederastias, ambiciones y nefandas idolatrías, para todos ellos será la cólera *(orgē)* y la indignación *(thymos),* la opresión *(thlipsis)* y la ansiedad *(stenochōria);* al final serán dados en posesión al fuego eterno» (cf. Rom 2, 6-9).

En 1, 7 encontramos una alusión a 1 Cor 15, 53: «Y cuando quedes despojado de la condición mortal y te revistas de la inmortalidad...» (cf. la contraposición *to thnēton/tēn aphtharsian).*

Pero no falta la utilización de conceptos paulinos insertos en un cuadro mental no paulino, como cuando Teófilo en 2, 27 afirma: «Del mismo modo que el hombre se había atraído la muerte con su desobediencia, así, obedeciendo a la voluntad de Dios, el que quiera podrá conseguir la vida eterna» (cf. Rom 5, 19: «Porque, como por la desobediencia de un solo hombre la humanidad se hizo pecadora, así por la obediencia de uno solo la humanidad se hace justa»).

Es verdad que en su obra Teófilo no menciona nunca a Pablo; sin embargo san Jerónimo nos ha transmitido este comentario suyo a la parábola del administrador infiel (Lc 16, 1-6): «Teófilo, séptimo sucesor de san Pedro en la iglesia de Antioquía, comenta de este modo: El hombre rico que tenía un administrador es Dios omnipotente, a quien nadie supera en riquezas. Su administrador fue Pablo que, educado a los pies de Gamaliel del que aprendió las sagradas escrituras, recibió la administración de la ley de Dios. Pero como se puso a perseguir, a apresar, a matar a los creyentes en Cristo y a disipar todos los bienes *(substantiam)* de su Señor, fue cogido por sorpresa por él: 'Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Duro es para ti dar co-

ces contra el aguijón' (Hech 9, 4). Entonces Pablo dijo en su corazón: '¿Qué es lo que voy a hacer? Yo, que he sido maestro y administrador me veo obligado a ser discípulo y obrero. No tengo fuerzas para trabajar la tierra. Veo realmente que todos los preceptos de la ley, que eran inherentes a la tierra, han quedado destruidos y que la ley y los profetas han terminado con Juan Bautista. Tengo vergüenza de mendigar, porque el que ha sido maestro de los judíos se ve ahora obligado a predicar la doctrina de fe y de la salvación *(fidei et salutis)* tomándola de los gentiles y de Ananías. Por tanto, haré lo que vea que me es útil para que, cuando me echen de la administración, los cristianos me reciban en su casa. Comenzó entonces a enseñar a los que habían estado antes en la ley y habían creído en Cristo de forma que opinaban que habían sido justificados en la ley, que había quedado abolida, y que lo que antes había sido ganancia tenía que ser considerado como basura (Flp 3, 8). Llamó luego a dos de entre los muchos deudores: primero, al que debía al Señor cien barriles de aceite, esto es, a todos los que fueron llamados *(congregati)* de entre los gentiles y tenían necesidad de la gran misericordia de Dios; en lugar de cien, que es el número pleno y perfecto, hizo escribir cincuenta, que es propiamente un número de penitentes, según el jubileo y según la parábola del evangelio en el que a uno se le perdonan cincuenta denarios y a otro quinientos (Lc 7, 41-42). Luego, en segundo lugar, llamó al pueblo de los judíos, que se había alimentado con el grano de los mandamientos de Dios y le debía cien denarios, y le obligó a que de ciento pasara a ochenta, es decir, que creyera en la resurrección del Señor, que prosiguió en el número del día octavo y que se cumplirá con ocho décadas *(de octo compleretur decadis)*, para pasar del sábado al primer día después del sábado. Por este motivo fue alabado por el Señor, porque había obrado bien y, para su salvación, había pasado de la austeridad de la ley a la clemencia *(clementia)* del evangelio. Si preguntáis luego por qué (Pablo) es llamado administrador inicuo en esa ley que es de Dios, (os responderé) que el administrador era inicuo porque el que ofrecía bien (la Escritura) no era justo en la división que hacía, creyendo en el Padre y persiguiendo al Hijo, poseyendo al Dios omnipotente pero negando al Espíritu santo. Pablo apóstol, transgrediendo la ley, fue por tanto más prudente que los hijos de la luz, los cuales, entreteniéndose en la observancia de la ley, perdieron a Cristo que es la verdadera luz de Dios Padre» [42].

42. *Ep. 121 (ad Algasiam)* quaest. 6; cf. M. G. Mara, *Paolo di Tarso e il suo epistolario, o.c.*, 8-11 y 71-74.

La *Carta a Diogneto*[43], escrita por el año 200, nacida quizás en Alejandría de Egipto[44], pero considerada por otros de origen asiático[45], aunque no recurre normalmente a citas explícitas ni menciona a Pablo, al que se refiere sin embargo indicándolo como «el apóstol», demuestra un profundo conocimiento y una gran recepción del pensamiento paulino, sobre todo en el terreno antropológico-soteriológico. Es posible estar de acuerdo con el juicio de Lindemann: «La teología de Diogneto, por tanto, no sólo formalmente, sino también y esencialmente está determinada por Pablo»[46]. La comparación con Arístides, por ejemplo, resulta muy elocuente en este sentido. En realidad, mientras que este último tiene un discurso general sobre la religión, la carta a Diogneto presenta ante todo los contenidos de la fe cristiana.

El desconocido autor de finales del siglo II se inspira en Pablo en el motivo apocalíptico-sapiencial del misterio de Dios, proyecto salvífico que ahora se ha revelado a la humanidad. «Mientras mantuvo y guardó en el misterio *(en mystēriōi)* su sabio proyecto *(tēn sophēn autou boulēn)*[47], parecía como si se hubiera despreocupado y no pensara en nosotros; pero cuando por medio de su Hijo querido *(agapētos pais),* reveló y manifestó *(apekalypsen/ephanerōsen)* todo lo que había sido preparado desde el principio *(ta ex archēs hetoimasmena)* (cf. Rom 16, 26-27; 1 Cor 2, 7-10; Ef 3, 4-9; Col 1, 26), nos concedió al mismo tiempo gozar de sus beneficios, verlos y conocerlos» (8, 10-11)[48].

A Ef 4, 22-24, por el contrario, apela el tema del hombre nuevo, hecho a imagen del hombre que fue creado por Dios en el Edén (2, 1).

De todas formas, la antropología paulina, centrada en la categoría «carne» y en la antítesis carne-espíritu, está sin duda alguna en el trasfondo de 5, 8: «Están en la carne, pero no viven según la carne *(en sarki tygchanousin, all'ou kata sarka zōsin)*» (cf. 2 Cor 10, 3; Rom 8, 12-13). Por su parte 6, 5: «La carne odia al alma y la combate

43. Cf. A. Lindemann, *Paulinische Theologie im Brief an Diognet,* en A. M. Ritter (ed.), *Kerygma und Logos* (Fs. C. Andresen), Göttingen 1979, 337-350; H.J. Marrou, *A Diognète* (S.C., 33 bis), Paris 1965; K. Wengst, *«Paulinismus» und «Gnosis» in der Schrift an Diognet:* ZKG 90 (1979) 41-62; Id., *Schrift an Diognet,* en *Schriften des Urchristentums* II, Darmstadt 1984, 281 ss; S. Zincone, *A Diogneto,* Roma 1977 (especialmente pp. 32-26), cuya traducción hemos seguido normalmente.

44. Así H. J. Marrou, *o.c.,* y K. Wengst, *Schrift an Diognet, o.c.,* 309.

45. Cf. S. Zincone, *o.c.,* 27.

46. A. Lindemann, *art. cit.,* 347.

47. También los Hechos de los apóstoles indican el proyecto de Dios con el substantivo *boulē* (2, 23; 4, 28; 13, 36; 20, 27).

48. Dentro de este tema, hay que añadir que la expresión *theosebeias mystērion* (4, 6) se presenta análoga a la fórmula de 1 Tim 3, 16; *to tēs eusebeias mystērion.* S. Zincone, *o.c.,* 33 señala otros pasajes en los que figura el tema del *mystērion:* 7, 1-2; 8, 10-11; 11, 2.5.

(polemei)» muestra cierta analogía con Gál 5, 17, en donde los términos antitéticos son sin embargo carne y espíritu.

Al describir más tarde la condición paradójica de los creyentes, caracterizada por polaridades contrapuestas, la *Carta a Diogneto* recoge todo lo que había afirmado Pablo sobre la vida apostólica encarnada en su persona: «Viven en la tierra, pero son ciudadanos del cielo *(en ouranōi politeuontai:* cf. Flp 3, 20). [....] Aman a todos y son perseguidos por todos *(agapōsin pantas kai hypo pantōn diōkontai:* cf. 1 Cor 4, 12). No son conocidos, pero son condenados; son matados y sin embargo son vivificados *(thanatountai kai zōopoiountai:* cf. 2 Cor 6, 9). Son pobres y enriquecen a muchos; carecen de todo y abundan en todo *(hysterountai kai en pasin perisseuousin:* cf. 2 Cor 6, 10). Son despreciados, pero en el desprecio adquieren gloria *(atimountai kai en tais atimiais doxazontai:* cf. 1 Cor 4, 10; 2 Cor 6, 8). Son calumniados y al mismo tiempo se da testimonio de su justicia. Son ultrajados y bendicen *(loidorountai kai eulogousin:* cf. 1 Cor 4, 12); son insultados y en cambio honran a los demás. Aunque se portan bien, son castigados como malhechores; aunque castigados, se alegran como si recibieran la vida *(kolazoumenoi chairousin hōs zōopoioumenoi:* cf. 2 Cor 6, 10)». La dependencia de este trozo (5, 9.11-16), incluso en el aspecto literario, de 1 Cor 4, 10-12 y de 2 Cor 6, 8-10 parece evidente.

El motivo deuteropaulino de la imitación de Dios (Ef 5, 1), desarrollado en clave ética, está en el centro del pasaje 10, 4-7: «Si lo amas, imitarás su bondad; no te asombres de que un hombre pueda hacerse imitador de Dios *(mimētēs Theou)*». Y continúa señalando que el que oprime al prójimo «no puede imitar a Dios, ya que estas actitudes son extrañas a su grandeza. Por el contrario, imita a Dios el que toma sobre sí la carga del prójimo *(ostis to tou plēsiou anadechetai baros:* cf. Gál 6, 2); entonces comenzarás a hablar de los misterios de Dios, ya que Dios habita en los cielos *(en ouranois politeutai:* cf. Flp 3, 20)».

También encierra un extraordinario interés el capítulo 10, donde la *Carta a Diogneto* no se limita a recordar algún que otro párrafo del apóstol, sino que hace suyo el núcleo central de la soteriología paulina, expresada sobre todo en la primera parte de la carta a los Romanos. El esquema teológico subyacente es el de los dos tiempos en que se divide la historia de la humanidad, sujeta antes, por magnanimidad y tolerancia divina, a la tiranía del pecado y a la consiguiente impotencia humana para caminar por los senderos del bien hacia la meta de la salvación, y redimida más tarde por la iniciativa amorosa de Dios. En resumen, pesimismo de la naturaleza y optimismo de la gracia. La cita puede comenzar con 8, 7: «efectivamente, él, señor y creador de todo, autor y ordenador de todas las cosas, mostró con los hom-

bres no solamente amor, sino también grandeza de ánimo *(ou monon philanthrōpos egeneto, alla kai makrothymos)*» (cf. Rom 2, 4) y continuar en 10, 1-6: «Por tanto, él, habiendo ya predispuesto todo en sí mismo junto con el Hijo, permitió que en el período precedente (a la realización de su designio), nos dejáramos arrastrar a nuestro antojo por impulsos desordenados y nos hiciéramos desviar por los placeres y las pasiones *(pheresthai hēdonais kai epithumiais apagomenous:* Tit 3, 3), no ciertamente porque se alegrase de nuestros pecados, sino porque los toleraba *(anechomenos:* cf. Rom 3, 26: *en anochēi).* No aprobaba aquel período de iniquidad, sino que preparaba la era actual de la justicia, para que, mientras que en aquel tiempo nuestras obras demostraban que éramos indignos de la vida, fuésemos estimados ahora como dignos en virtud de la bondad *(chrēstotēs)* divina y manifestásemos claramente la imposibilidad de entrar en el reino de Dios con nuestras solas fuerzas, mientras que podemos hacerlo con la fuerza *(dynamis)* divina. Cuando nuestra iniquidad llegó al culmen *(peplēroto),* quedó totalmente claro que su recompensa era el castigo y se aguardaba la muerte (cf. Rom 6, 23). Llegó el momento establecido por Dios (*ho kairos:* cf. Gál 4, 4) para la manifestación de su bondad y de su fuerza *(phanerōsai tēn heautou chrēstotēta kai dynamin:* cf. Tit 3, 4) —¡oh extraordinaria benevolencia y amor de Dios! *(hyperballousē philanthrōpia kai agapē tou Theou)*—. No nos odió, no nos rechazó ni nos guardó rencor, sino que dio pruebas de grandeza de ánimo y de tolerancia *(emakrothymēsen kai ēnescheto);* movido de compasión *(eleōn),* tomó sobre sí nuestros pecados, entregó a su propio Hijo para nuestro rescate *(ton idion hyion apedoto lytron hyper hēmōn:* cf. Rom 8, 32): sacrificó al santo por los inicuos *(ton hagion hyper anomōn:* cf. Rom 5, 6), al inocente por los malvados, al justo por los injustos, al incorruptible por los corruptibles, al inmortal por los mortales. En efecto, ¿qué otra cosa habría podido anular nuestros pecados sino su justicia? ¿en qué podíamos ser justificados nosotros, inicuos e impíos (cf. Rom 4, 5), sino en el Hijo de Dios? *(en tini dikaiōthēnai dynaton tous anomous hēmas kai asebeis,ē en monōi tōi hyiōi tou Theou:* cf. Rom 3, 25-26; 5, 6-10; Gál 2, 17). ¡Oh dulce rescate, oh obra inescrutable, oh beneficios inesperados: la iniquidad de muchos *(anomia men pollōn)* ha sido anulada por un solo justo *(en dikaiōi heni),* la justicia de uno solo *(dikaiosynēn de henos)* ha justificado a muchos inicuos *(pollous anomous dikaiōsēi:* cf. Rom 5, 18 ss). Después de haber demostrado en el pasado la imposibilidad *(to adynaton)* para nuestra naturaleza de alcanzar la vida, y haber mostrado *(deixas)* en el presente *(nyn)* que el Salvador puede salvar incluso lo imposible *(ton sotēra dynaton sōzein kai ta adynata),* quiso de esta manera que tuviéramos confianza *(pisteuein hēmas)* en su bon-

dad *(tēi chrēstotēti autou),* que lo considerásemos como el sostenedor, el padre, el maestro, el consejero, el médico, la mente, la luz, el honor, la gloria, la fuerza, la vida, y no nos angustiásemos por el vestido ni por la comida».

Finalmente, la *Carta a Diogneto* contiene también en 12, 5 una cita explícita del apóstol, concretamente de 1 Cor 8, 1: «El apóstol *(ho apostolos),* teniendo presente este significado y reprochando el conocimiento *(gnōsis)* que se esfuerza por llegar a la vida *(eis zōēn)* sin la guía de la verdad, afirma: 'El conocimiento infla, mientras que el amor edifica *(hē gnōsis physioi, hē de agapē oikodomei:* cf. 1 Cor 8, 1)'». Y también la explicación de esta frase recuerda otro pasaje paulino, concretamente 1 Cor 8, 2: «Efectivamente, el que piensa que sabe alguna cosa sin el verdadero conocimiento del que da testimonio la vida, no sabe nada» (12, 6).

Para concluir, no parece exagerada la valoración final del estudio de Lindemann: «Hasta ahora, prescindiendo de Col y de Ef, su recepción de Pablo se sitúa en un nivel desconocido en los autores cristianos» [49].

7. *¿Silencios intencionales o casuales?*

No son pocos ni tienen por qué soslayarse los escritos de los orígenes cristianos en los que Pablo —el personaje, el epistolario y la teología— aparece ausente por completo. Pero tras esta simple constatación tiene que venir inmediatamente el análisis de las causas de semejante silencio. Pueden suponerse los siguientes motivos: no se habla de él porque era un desconocido, o porque quisieron ignorarlo adrede o incluso por una especie de *damnatio nominis.* Dicho en otras palabras, ¿nos encontramos frente a escritos no paulinos o frente a documentos antipaulinos? Tampoco hay que pasar por alto, a la hora de valorar las cosas, el hecho de que las atestaciones literarias de tal o cual autor sólo nos han llegado parcialmente; en ese caso el silencio parece relativo, es decir, limitado a las obras que se conservan, y no excluye la posibilidad de que en los libros que se han perdido las cosas fueran distintas [50].

Además, en la valoración hay que tener presente el lugar de origen: los testimonios analizados anteriormente nos dicen que en la pro-

49. A. Lindemann, *art. cit.,* 350.

50. Ya se ha visto anteriormente cómo Teófilo de Antioquía, que no menciona nunca a Pablo en su *Apología,* en una obra que no ha llegado hasta nosotros pero que menciona Jerónimo interpretó alegóricamente el administrador infiel de la parábola de Lucas viendo en él una profecía del apóstol. Lo mismo pasa con Taciano.

vincia romana de Asia (Efeso, Colosos, Esmirna), en Grecia (Corinto, Filipos y Tesalónica) y en Roma la presencia de Pablo y el conocimiento de sus cartas y de su pensamiento eran una constante en aquel período, mientras que en Antioquía de Siria y en Alejandría de Egipto la tradición paulina parece esporádica. De aquí se sigue que el silencio de un escritor que haya vivido en las iglesias que conservaban viva la memoria del gran apóstol difícilmente podrá atribuirse a falta de conocimiento, mientras que ésta podría ser la explicación más plausible del silencio que es posible constatar en otras áreas cristianas no marcadas constantemente por la tradición paulina, como Siria.

Finalmente, no es nuestro propósito trazar una línea clara de separación entre los escritos que vamos a mencionar y analizar en este lugar y aquellos de los que hemos hablado antes. Ciertas alusiones o recuerdos de motivos paulinos de carácter general y episódico no podrán ciertamente ser motivo suficiente para insertar este libro o aquel en el filón de la tradición paulina. Por otra parte, algunos de los apologistas del siglo II, mencionados más arriba, como Arístides por ejemplo, podrían con todo rigor figurar entre los escritores que no dicen nada de Pablo. No lo hemos hecho por no desmembrar de forma demasiado analítica unas agrupaciones de escritos homogéneos en su género literario.

La *carta a los Hebreos*[51], un escrito homilético originalmente anónimo, compuesto poco antes del año 70 e inserto muy pronto en el epistolario paulino, tomando quizás pie para ello en la despedida epistolar que, de alguna manera, recuerda los párrafos análogos con que terminan las cartas del apóstol[52], revela la mano de una personalidad autónoma, teológicamente rica y original, pero también completamente extraña a la tradición paulina. Es verdad que no faltan algunas analogías temáticas y literarias con el epistolario paulino. Por ejemplo, el motivo alegórico de la leche y de la comida sólida, alimentos respectivamente del niño y del adulto, está presente del mismo modo en 1 Cor 3, 1-3 y en Heb 5, 12-14. El tema de Cristo resucitado que intercede ante Dios en favor de los creyentes, está atestiguado tanto en Pablo (Rom 8, 34) como en Heb (7, 25). Con Rom 1, 17 y Gál 3, 11, la carta a los Hebreos es el único escrito neotestamentario que cita expresamente el famoso pasaje de Abd 2, 4 (LXX), en donde se afirma el vínculo tan estrecho que se da entre la fe, la justicia y la vida.

51. Cf. E. Dassmann, *o.c.,* 57-68; A. Lindemann, *o.c.,* 233 ss; sobre todo F. Schröger, *Der Hebräerbrief-paulinisch?,* en *Kontinuität und Einheit* (Fs. F. Mussner), Freiburg 1981, 211-222.

52. Véase sobre todo la mención de «nuestro hermano Timoteo», cuya visita se anuncia (Heb 13, 23), un motivo personalista que recuerda pasajes paulinos análogos (cf. 1 Cor 16, 10-11; 4, 17).

Tanto en Pablo como en Heb la fe tiene una importancia excepcional. Además, también en la carta a los Hebreos se proclama el final de la economía salvífica centrada en la ley de Moisés (cf. por ejemplo, el capítulo 7). Finalmente, el pecado *(hē hamartia,* en singular), entendido como fuerza que esclaviza al hombre, puede también citarse entre los aspectos de semejanza (Heb 3, 13 habla de la «seducción del pecado»: cf. Rom 7, 11: «el pecado me sedujo»).

Sin embargo, nos sentimos inclinados a dar la razón a Schröger cuando afirma que *ne vestigium quidem paulinismi* puede encontrarse en Heb [53]. En realidad, Pablo y la carta a los Hebreos son dos mundos teológicos distintos y autónomos entre sí. En particular, es totalmente extraña a Pablo la concepción dualista de Heb, que ve en el mundo celestial y en el mundo terreno la realidad y la sombra *(skia)* (cf. 8, 5; 10, 1; cf. también Col 2, 17). La ley mosaica a la que ha puesto fin el acontecimiento de Cristo es para Heb todo el conjunto de ordenaciones cultuales y rituales, incapaces de santificar verdaderamente al hombre pecador. La antítesis paulina fe-obras de la ley está ausente. Además, la fe en Heb se presenta como la nota que caracteriza a los creyentes en cuanto que están en camino hacia el descanso eterno, mientras que en Pablo es la decisión fundamental de la persona que se adhiere a la iniciativa divina de gracia en Jesucristo y obtiene de este modo como regalo la justificación [54]. Las analogías temáticas a las que antes aludíamos se deben no a contactos, ni mucho menos a dependencias, sino que forman parte del patrimonio común de la tradición cristiana. Heb no muestra en ninguna parte que conozca ni la existencia ni el contenido del epistolario paulino.

Por consiguiente, podemos concluir que la carta a los Hebreos es extraña al fenómeno de la recepción de Pablo. Por otra parte no se observa el más mínimo antipaulinismo en ella. Junto a Pablo y el paulinismo, junto a Juan y la teología juánica, Heb constituye el tercer polo teológico distinto del nuevo testamento [55].

El carácter extraño a la tradición paulina de los *evangelios de Marcos y de Mateo* [56], surgido el primero alrededor del año 70 y el segundo de origen siríaco en los años 80, es un hecho cierto para Marcos y muy probable para Mateo. Es verdad que, como Pablo, también Marcos subraya con especial energía el tema del *euaggelion* centrado en Cristo (cf. 1, 1.15; 8, 35; 10, 29; 16, 15, todos ellos pasajes redaccio-

53. F. Schröger, *art. cit.,* 215-216.
54. A este propósito E. Dassmann, *o.c.,* 66 habla de un proceso de monoteización (Heb 11, 6), intelectualización (Heb 11, 1.3) y etización de la fe.
55. Así Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur,* Berlin 1975, 245 (ed. cast. en preparación: Sígueme).
56. Cf. E. Dassmann, *o.c.,* 102-106; A. Lindemann, *o.c.,* 149-158.

nales) y que propone narrativamente una *theologia crucis* que desarrolló el apóstol en la 1 Cor con una instrumentación conceptual muy distinta. Pero ninguna dependencia, ni temática, ni mucho menos literaria, del epistolario y del pensamiento paulino es posible señalar en su evangelio.

A primera vista, el tema de la justicia *(dikaiosynē)* y del cumplimiento de la ley divina, que se había manifestado ya en el Sinaí mediante Moisés y que se ha revelado últimamente en todo su rigor en Jesús mesías, tema central en el evangelio de Mt, podría parecer antitético a la teología paulina del «fin de la ley» decretado por el acontecimiento de Cristo (Rom 10, 4), de la antítesis obras de la ley-fe y de la justificación *sola fide.* Véanse los siguientes pasajes redaccionales mateanos: «¡No penséis que he venido a derogar la ley o los profetas! No he venido a derogar, sino a dar cumplimiento, porque os aseguro que no desaparecerá una sola letra o un solo acento de la ley antes que desaparezcan el cielo y la tierra, antes que se realice todo. Por tanto, el que se salte uno solo de esos preceptos mínimos y lo enseñe así a la gente, será declarado mínimo en el reino de Dios; en cambio, el que los cumpla y enseñe, ése será declarado grande en el reino de Dios..., porque os digo que si vuestra fidelidad no sobrepasa la de los letrados y fariseos, no entraréis en el reino de Dios» (5, 17-20); «De estos dos mandamientos (el amor a Dios y el amor al prójimo) dependen toda la ley de Moisés y la enseñanza de los profetas» (22, 40; cf. también la regla de oro en 7, 12).

Pero más que contra Pablo, Mateo propone su programa de vida, que consiste en la obediencia sincera e integral a la voluntad de Dios (= justicia), contra las manifestaciones prácticas de laxismo y, teóricamente, contra las corrientes anomísticas y entusiásticas que entendían la existencia cristiana en términos de carismatismo extremo y de taumaturgismo (cf. 7, 21-23) [57]. Más aún, el frente adversario del primer evangelista parece muy similar al que tuvo que combatir el apóstol en la iglesia de Corinto. No obstante, sigue siendo verdad que Pablo fue mal interpretado, precisamente en sentido anomista, tal como se deduce de la carta a los Romanos, en donde tuvo que responder a ciertas objeciones de este tipo: «¿Qué diremos, por tanto? ¿tendremos que permanecer sometidos al pecado para que abunde la gracia? ¡Jamás!» (6, 1-2a); «¿Qué decir entonces? ¿tendremos que pecar porque no estamos ya bajo el dominio de la ley, sino bajo el de la gracia? ¡Jamás!» (6, 15). Por consiguiente, podría pensarse también [58] que

57. Cf. M. Barth, *Das Gesetzesverständnis des evangelisten Matthäus,* en *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium,* Neukirchen ^{2}1961, 54-154.
58. Así A. Lindemann, *o.c.,* 248-249.

Mateo, sobre todo en 5, 17-20, tiene ante la vista un paulinismo divulgado y mal comprendido por sus adversarios. Pero nos parece más probable que el primer evangelista tenga que mencionarse entre los escritos simplemente no paulinos, más bien que entre los antipaulinistas.

Por el contrario, es posible afirmar a propósito de la *carta de Santiago* [59] una crítica a Pablo, concretamente de su tesis sobre la justificación *sola fide.* Y ello con argumentos bastante convincentes. Es éste un escrito de acentuado carácter judeo-cristiano, que es posible fechar con anterioridad al año 70 y localizable en Jerusalén [60]. En concreto nos referimos al pasaje 2, 20-24: «¿Quieres enterarte, estúpido, de que la fe sin obras *(hē pistis chōris tōn ergōn)* es inútil? A nuestro padre Abrahán, ¿no se le justificó por las obras *(ex ergōn),* por ofrecer a su hijo Isaac sobre el altar? Fíjate en que la fe colaboraba *(synērgei)* con sus obras y que por las obras se realizó la fe; así llegó a cumplirse lo que dice aquel pasaje de la Escritura: 'Abrahán se fió de Dios y eso le valió la justificación' y se le llamó 'amigo de Dios'. Ya ves que un hombre está justificado *(dikaioutai)* por las obras, no por la fe sola *(ex ergōn, ouk ek pisteōs monon)*». El autor intenta manifiestamente oponerse a la escisión entre la fe y las obras (v. 20; cf. v. 26) y sostener su sinergismo (v. 22: *synērgei*). De aquí se sigue que la justificación del hombre no podrá realizarse *sola fide,* sino en virtud de las obras (v. 24): un versículo que, en su formulación, se opone diametralmente a las afirmaciones paulinas, en particular a Rom 3, 28: «Esta es nuestra tesis: que el hombre se justifica por la fe *(dikaiousthai pistei),* independientemente de las obras de la ley *(chōris ergōn nomou)*». Por otra parte, tanto Santiago como Pablo recurren al caso ejemplar de Abrahán y los dos citan el texto clave en Gén 15, 6: «Abrahán creyó en Dios y eso le valió la justificación» (Sant 2, 23 y Rom 4, 3.9.22; Gál 3, 6), pero en direcciones contrarias: para Santiago el patriarca es el prototipo de los justificados por causa de las obras, al estar dispuesto a sacrificar a su propio hijo (v. 21), o mejor aún por su fe concretada en obras (v. 23), mientras que Pablo hace de él el padre de los justificados *sola fide* (Rom 4).

Se dirá con toda justicia que la fe y las obras no tienen el mismo significado para Santiago y para Pablo. Efectivamente, el primero acaba reduciendo la fe no vivificada por las obras a una creencia puramente intelectual, cuya posesión pueden incluso exhibir los demonios

59. Cf. E. Dassmann, *o.c.,* 108 ss; A. Lindemann, *o.c.,* 240-252; sobre todo el estudio monográfico de R. Penna, *La giustificazione in Paolo e in Giacomo:* RivBib 30 (1982) 337-362 y el comentario de F. Mussner, *Der Jakobusbrief,* Freiburg 1964, 12-19 y 140-157.

60. Así F. Mussner, *o.c.,* 12-13. Pero otros exegetas piensan en una fecha más tardía.

(v. 19), sin que especifique nunca, a diferencia de Pablo, las obras con el genitivo «de la ley», sino entendiéndola más bien como operatividad propia de los creyentes. Por el contrario, para Pablo creer constituye la decisión fundamental de la persona que acepta la iniciativa de gracia mediada por Jesucristo y revelada en la predicación evangélica, mientras que «las obras de la ley» son los títulos de gloria de los judíos que se jactan de la circuncisión y de sus observancias. Incluso podrá sostenerse, no sin cierta razón, que el sinergismo fe-obras de Santiago corresponde, en último análisis, a lo que afirma Pablo en Gál 5, 6: «Como cristianos da lo mismo estar circuncidado o no estarlo; lo que vale es una fe que se traduce en amor».

Todo esto es verdad; sin embargo, no nos parece posible adherirnos a la posición de todos los que se alistan en favor de un acuerdo sustancial entre Santiago y Pablo y excluyen que haya entre ellos una auténtica oposición [61]. En el ardor de la polémica resulta demasiado fácil desfigurar un poco la tesis del adversario para poderla combatir mejor. Nos parece probable que Santiago se oponga a la teología paulina de la justificación *sola fide,* presentando de forma un tanto caricaturesca la fe que justifica según la afirmación del apóstol [62].

Sin embargo, más bien que un contacto crítico directo con las cartas de Pablo, concretamente con Gál y Rom, nos sentimos inclinados a atribuir a este escrito un conocimiento aproximativo e indirecto del apóstol y de su pensamiento teológico, sacado de los ambientes judeocristianos antipaulinos que ofrecían una interpretación partidista del paulinismo. Por consiguiente, parece intencional el silencio formal sobre Pablo y equivalente en la práctica a una exclusión intencionada.

Para concluir, nos parece digna de atención la confrontación con la segunda carta de Pedro, que reconoce las dificultades interpretativas de algunos pasajes del epistolario paulino, abiertos a lecturas «heréticas», pero que al mismo tiempo reivindica una hermenéutica «ortodoxa». La carta de Santiago, por el contrario, juntamente con las interpretaciones caricaturescas excluye al mismo Pablo. Evidentemente, a diferencia de la 2 Pe, el autor de este escrito judeo-cristiano, extraño a la tradición paulina, no tenía ningún interés en reivindicarla quitándosela de la mano a los «herejes».

También el *evangelio de Juan,* y más en general *los escritos joaneos* (el evangelio, las cartas, el Apocalipsis), se muestran extraños a la figura de Pablo, al que nunca mencionan, y al epistolario y la

61. El abanderado de esta idea fue ya san Agustín: «Quapropter non sunt sibi contrarias duorum apostolorum sententiae, Pauli et Jacobi, cum dicit unus justificari hominem per fidem sine operibus, et alius dicit inanem esse fidem sine operibus: quia ille dicit de operibus quae fidem praecedunt, iste de iis, quae per fidem sequuntur» (PL XL, 89).
62. Nos parece que en este punto se puede estar de acuerdo con A. Lindemann.

teología del apóstol, a los que no hacen ninguna referencia [63]. Juan y Pablo son las dos voces teológicas principales del nuevo testamento, que corren por dos vías paralelas sin tocarse nunca. Es verdad que se reconocen entre ellos algunas convergencias temáticas, pero hay que excluir cualquier tipo de dependencia. Por ejemplo, en Jn 1, 17 podemos ver la antítesis entre la ley de Moisés y la gracia de Cristo, que deja asomar un timbre paulino, pero la polémica del apóstol sobre la fe y las obras de la ley aparece ya superada. La iglesia de Juan vive del mandamiento de Cristo y del don del Espíritu, mientras que la ley mosaica pertenece a los judíos: «*vuestra* ley», dice con frecuencia Juan (8, 17; 10, 34; 15, 25), esa ley judía según la cual Jesús fue condenado a muerte (19, 7). Se advierte también cierta analogía en el motivo de la esclavitud causada por el pecado (cf. Rom 6, 16-18) y en la antítesis esclavo-hijo libre (cf. Gál 3, 28; 4, 7): «En verdad, en verdad os digo: todo el que comete pecado es esclavo del pecado, y el esclavo no se queda para siempre en la casa. El hijo se queda para siempre; sólo si el hijo os da la libertad seréis realmente libres» (Jn 8, 34-36). Hay que añadir a ello que la afirmación de la preexistencia de Cristo es común en Pablo y en Juan.

Por otra parte, la teología juánica se caracteriza por su sello encarnacionista, mientras que el pensamiento paulino se centra más bien en la redención realizada por Cristo muerto y resucitado [64]. Sobre todo el actualismo escatológico del evangelio de Juan: el creyente posee ya ahora la vida eterna y el juicio final es ya ahora un acontecimiento de condenación para el incrédulo (cf., por ejemplo, 3, 14-21), semejante a la perspectiva de Col y de Ef, contrasta con la proyección rigurosamente futura de la salvación en Pablo (cf., por ejemplo, Rom 8, 18-25). Pero no puede decirse lo mismo del Apocalipsis, en donde resulta central el anhelo que sienten los creyentes y las comunidades cristianas por las bodas eternas del Cordero con la Iglesia (cf. capítulo 21).

En conclusión, los escritos juánicos tienen que contarse entre las voces simplemente extrañas a la influencia de Pablo. Una constatación ésta que para el Apocalipsis, ambientado ciertamente en Efeso, centro de una presencia constante de la tradición paulina, no deja de sorprender y plantea interrogantes sin respuesta.

La *Didaché* [65], un escrito arcaico que es posible fechar a comienzos del siglo II, expresión literaria nacida en el mismo ambiente que

63. Cf. E. Dassmann, *o.c.,* 35-45; A. Lindemann, *o.c.,* 158-160.
64. Cf. P. Benoit, *Paolinismo e Giovannismo,* en *Esegesi e Teologia* II, Roma 1971, 457-482.
65. Cf. E. Dassmann, *o.c.,* 98 ss; A. Lindemann, *o.c.,* 174-177; sobre todo K. Wengst, *Didaché..., o.c.,* 3-100.

el evangelio de Mateo, esto es, el de las comunidades de Siria, no muestra ningún conocimiento de Pablo y los paralelismos con escasos y genéricos. Véase, por ejemplo, la solución que da al problema de los idolotitos: «En cuanto a los alimentos *(peri de tēs brōseōs)* observa todo lo que puedas; pero abstente completamente de la idolotita, porque se trata realmente de un culto dirigido a los muertos» (6, 3, cf. 1 Cor 8-10).

Algunos motivos de concordancia temática se observan también en la *Segunda Carta de Clemente*[66], escrito anónimo que se remonta al 130-150 y unido a la *1 Clem.* por obra de la tradición manuscrita. Véase en primer lugar 9, 30: «Por consiguiente, tenemos que guardar la carne como templo de Dios *(hōs naon Theou)*» (cf. 1 Cor 6, 19)[67]. Además podemos citar 14, 2: «Creo que no ignoráis que la Iglesia viva es cuerpo de Cristo *(sōma Christou)*». Pero la explicación más probable de estas analogías es la dependencia de la *1 Clem.*

Tampoco la *Carta de Bernabé*[68], escrita entre el 130 y el 132, de origen quizás asiático, menciona nunca a Pablo ni habla de su epistolario. Sin embargo, no faltan ciertos motivos que temática y literariamente podrían referirse a pasajes paulinos, como la tríada teológica fe-caridad-esperanza, atestiguada en 1, 4: «... también yo me veo obligado a ello, es decir, a amaros más que a mi vida, porque en vosotros habita una gran fe y amor *(megalē pistis kai agapē)* en la esperanza *(ep'elpidi)* de su vida»; pero con toda probabilidad esta relación se explica más bien como un elemento sacado de la tradición cristiana primitiva, de la que sacó también Pablo su expresión (cf., por ejemplo, 1 Tes 1, 3 y 1 Cor 13, 13). A las proposiciones paulinas en indicativo, para afirmar la esperanza de gracia de los creyentes, corresponden análogas expresiones en la carta de Bernabé, pero en imperativo/exhortativo: «Hagámonos hombres espirituales *(genōmetha pneumatikoi)*, hagámonos templo perfecto para Dios *(genōmetha naos teleios tōi Theōi)*» (4, 11; cf. 1 Cor 2, 13-15; 3, 1 y 1 Cor 3, 16-17; 6, 19). De todas formas, la semejanza temática y literaria más notable es el siguiente pasaje de 13, 7: «Así pues, ¿qué es lo que le dice (Dios) a Abrahán, cuando fue el único en creer *(hote monos pisteusas)* y se le computó para justicia *(etethē eis dikaiosynēn)*? He aquí que te he puesto, Abrahán, como padre de los paganos que, incircuncisos, crean

66. Cf. E. Dassmann, *o.c.,* 231-236; A. Lindemann, *o.c.,* 263-272; K. Wengst, *o.c.,* 205-280.

67. Sin embargo, en 1 Cor 6, 19 se habla del cuerpo *(sōma)* y no de la carne *(sarx)* como templo de Dios. En realidad, el pasaje paralelo más cercano parece que es el texto 7, 2 de la carta de Ignacio a los fieles de Filadelfia.

68. Además de los estudios citados de E. Dassmann, *o.c.,* 223-226 y de A. Lindemann, *o.c.,* 272-282, véase K. Wengst, *o.c.,* 103-202.

en Dios *(patera ethnōn tōn pisteuontōn di'akrobystias tōi Theōi)*». La consonancia con Rom 4 parece innegable; pero ya no tan cierta la dependencia directa de la carta paulina. Lindemann [69] propone la hipótesis de que la carta de Bernabé depende de una tradición que está al corriente de la teología paulina de la justificación mediante la fe. Se trataría, por tanto, de una dependencia indirecta y mediata. Pero en 4, 10 este escrito excluye taxativamente que la justificación sea una experiencia histórica de los creyentes: «No os aisléis retirándoos dentro de vosotros mismos, como si ya estuvieseis justificados *(hōs ēdē dedikaiōmenoi)*». El contraste con Pablo parece evidente (cf., por ejemplo, Rom 5, 1; pero véase Gál 5, 5). Parece que puede decirse entonces que la carta de Bernabé se coloca al lado, no dentro del surco de la tradición paulina.

Tampoco se menciona a Pablo en el *Pastor de Hermas* [70], escrito por el año 140, probablemente en la comunidad de Roma. Son igualmente escasos los ecos de los motivos temáticos y literarios del epistolario paulino. En *Mand.* IV, 4, 1-2 el autor sigue puntualmente la solución de 1 Cor 7, 39-40 al problema de las nuevas nupcias de las viudas: preferencia por el estado de viudez, pero al mismo tiempo afirmación clara e inequívoca de la licitud moral de la opción contraria: «Si una mujer, digo yo, Señor, o un hombre muere, y el cónyuge vuelve a casarse, ¿peca al casarse otra vez? No peca, dice él, mas si se queda solo, adquiere ante el Señor mayor honor y una gran gloria. Pero si se casa de nuevo, no peca ni mucho menos *(ean de kai gamēsēi, ouk hamartenei)*» (cf., para esta última proposición 1 Cor 7, 28). Las imágenes de la iglesia como construcción *(oikodomē)* y como casa de Dios *(oikos tou Theou),* que caracterizan a los capítulos 3-13 de la *Sim.* IX, son demasiado genéricas para poder ver en ellas una referencia a la eclesiología paulina. Puede advertirse cierta semejanza con la carta a los Efesios en la concepción del bautismo: «... por tanto bajan muertos al agua y salen de ella vivos *(katabainousin nekroi kai anabainousin zōntes)*» (*Sim.* IX, 16, 4). El doble movimiento, catabático y anabático, aparece en Ef 4, 10: «El que bajó es el mismo que subió también por encima de todos los cielos *(ho katabas autos estin kai ho anabas...)*», que es sin embargo cristológico. Además, la antítesis muerte-vida tiene cierta consonancia temática con Ef 2, 1-5.

Probablemente el silencio del *Pastor de Hermas* tenga que explicarse por el género literario de este escrito, catequesis penitencial de marcada índole moralista y ritual, privado de interés teológico.

69. A. Lindemann, *o.c.*
70. Cf. E. Dassmann, *o.c.,* 226-231; A. Lindemann, *o.c.,* 282-290.

Las obras de Papías y de Hegesipo [71], a saber, respectivamente «Explicación de las sentencias del Señor» *(logiōn kyriakōn exēgēsis)* y «Memorias» *(Hypomnēmata),* la primera escrita antes del año 130 y la segunda por el 180 y que han llegado hasta nosotros en estado fragmentario, solamente permiten un juicio parcial y limitado; por lo que de ellas sabemos, estos dos escritos ignoran completamente a Pablo. Pero es poco probable que no lo conocieran. Papías era obispo de Híerápolis, en Frigia, región que había sido tocada por la misión paulina; por tanto, es presumible que se conservase allí el recuerdo del gran apóstol. Hegesipo, vinculado con círculos judeo-cristianos conservadores, probablemente de origen judío, había emprendido un viaje a Roma, pasando por Corinto, a fin de asegurarse sobre la «sana doctrina, tal como fue transmitida por los apóstoles». No parece arbitrario pensar que entró en contacto con la memoria de Pablo, viva en la iglesia cristiana y en la romana.

Por tanto, su silencio es intencional. Pero, más en concreto, ¿por qué no quisieron hablar de él? Se ha pensado [72] que Papías y Hegesipo guardaban algunas reservas mentales frente al que había sido utilizado por los herejes gnósticos y marcionitas. Pero parece preferible otra explicación, basada precisamente en la perspectiva propia de estos autores. Papías se presenta expresamente como un hombre de iglesia, interesado exclusivamente por la viva voz de los discípulos históricos de Jesús, capaces de atestiguar directamente la enseñanza del Señor y de transmitirla con fidelidad. Por tanto, Pablo no podía menos de quedar excluido de su óptica restringida. He aquí el testimonio de Eusebio de Cesarea: «Papías, sin embargo, en el proemio de su obra, no se presenta como uno que haya visto y oído a los santos apóstoles, sino que dice que recibió los rudimentos de la fe de otros que los habían conocido. He aquí cómo se expresa:

'No dudo en añadir lo que he aprendido *(emathon)* bien de los presbíteros y he guardado en la memoria, a fin de afianzar su verdad. Yo no me recreé, como pudieron hacer otros, en oír a oradores elocuentes, sino a verdaderos maestros; no fui en busca de evocadores de peregrinos preceptos, sino más propiamente de los preceptos impuestos por el Señor a nuestra fe y procedentes de la verdad misma'.

'Si me encontraba con los que habían tratado con los ancianos intentaba conocer las sentencias de los ancianos, lo que habían dicho Andrés o Pedro o Felipe o Santiago o Juan o Mateo o algún otro de los discípulos del Señor; lo que dicen Aristión y el presbítero Juan,

71. Cf. E. Dassmann, *o.c.,* 236-244; A. Lindemann, *o.c.,* 290-296.
72. Cf. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei, o.c.;* W. Schneemelcher, *Paulus, o.c.*

discípulos del Señor. Estaba convencido de que el provecho que podía sacar de las lecturas no podía compararse con lo que obtenía de la palabra viva y duradera'» [73].

Si Papías estaba exclusivamente interesado por la tradición oral, Hegesipo utiliza, como regla de fe, no sólo la enseñanza del Señor transmitida por la palabra de los discípulos, sino también la doctrina de la ley y de los profetas, es decir, las Escrituras del antiguo testamento. Lo confirma el mismo Eusebio: «Al llegar a Roma, elaboré el orden de sucesión hasta Aniceto, del que era diácono Eleuterio. A Aniceto sucedió Sotero, a Sotero Eleuterio. En toda sucesión y en toda ciudad todo procede según la norma de lo que enseñan la ley, los profetas y el Señor *(hōs ho nomos kēryssei kai hoi prophētai kai ho Kyrios)*» [74]. Evidentemente, las cartas de Pablo no eran consideradas por él como documentos normativos para la Iglesia. Por eso no hizo ninguna referencia a ellas, a pesar de que en Roma hacía ya tiempo que constituían un *corpus* fijo y reconocido.

73. *Hist. Eccl.* III, 39, 2-4.
74. *Hist. Eccl.* IV, 22, 3.

18

APOSTOL DE LOS HEREJES

Es ciertamente irónica esta apelación de Pablo que propone Tertuliano (*Adv. Marc.* III, 5, 4). Pero la verdad es que las dos mayores corrientes «heréticas» del siglo II se inspiraron de diversas formas en sus cartas y en su teología. Así, el gran historiador A. von Harnack, no sin un maximalismo simplificador, pudo resaltar el sorprendente destino del apóstol, convertido en padre tanto de la Iglesia católica como de la herejía [1]. En realidad, hay que distinguir entre el paulinismo maximalista de Marción y la recepción paulina propia del gnosticismo. Para Marción Pablo constituye la única autoridad apostólica reconocida, el único maestro de su propio pensamiento, como señaló bien Ireneo de los marcionitas, «qui dicunt Paulum solum veritatem cognovisse» (*Adv. Haer.* III, 13, 1). Por el contrario, los gnósticos cristianos —que son naturalmente los únicos que aquí entran en cuestión— muestran una dependencia mucho menos acentuada de Pablo y sobre todo no lo erigieron en la fuente exclusiva de su especulación teológica. Hay que señalar además que no todos los escritos gnósticos cristianos pueden ser adoptados como testimonios del influjo de la tradición paulina. Propiamente, tan sólo la corriente valentiniana merece ser etiquetada en general como paulinista. Por algo, según el testimonio de Clemente de Alejandría, Valentín asistió a la escuela de Teudas, discípulo de Pablo: «Dicen que Valentín fue oyente de Teudas y que Teudas, a su vez, fue discípulo de Pablo» (*Strom.* 7, 17). Más allá del valor histórico o inventado de la noticia, lo cierto es que se percibe la intención declarada de los valentinianos de permanecer vinculados al gran apóstol.

1. A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott,* Leipzig ^{2}1924, 11.

1. *Influjo paulino en el terreno gnóstico*[2]

Ya Ireneo e Hipólito nos ofrecen indirectamente algunas indicaciones sobre el uso no marginal ni esporádico de las cartas paulinas entre los gnósticos del siglo II. En particular, en su obra apologética y polémica *Contra las Herejías*[3], el obispo de Lión no sólo presenta los puntos más destacados de la doctrina de marca valentiniana, sino que alude detalladamente a las frecuentes referencias de los «herejes» al epistolario paulino. Así, a propósito de su especulación sobre la generación de los Eones, afirman: «Pablo nombra varias veces abiertamente a estos Eones y observa también su orden, cuando dice así: 'Por todas las generaciones de los eones del eón (Ef 3, 21)'» (I, 3, 1)[4]. Varios textos paulinos son citados para sostener el papel cósmico del Salvador: «También Pablo revela esto abiertamente cuando dice: 'El es el todo' (Col 3, 11) y también: 'Todo para él y todo a partir de él' (Rom 11, 36), y también: 'En él habita toda la plenitud de la divinidad' (Col 2, 9), y: 'Recapitularlo todo en Cristo por medio de Dios' (Ef 1, 10); interpretan de esta manera otros pasajes de este género» (I, 3, 4). El Salvador ha sido enviado «para que en él fueran creadas todas las cosas visibles e invisibles, los tronos, las divinidades, las dominaciones' (Col 1, 16)» (I, 4, 5).

La antítesis paulina «psíquico-pneumático» se convierte en verdadero caballo de batalla de los espiritualistas gnósticos: «Y Pablo habla ampliamente de los terrestres, de los psíquicos y de los espirituales; unas veces dice: 'Como el terrestre, así también los terrestres' (1 Cor 15, 48); otras veces: 'El hombre psíquico no acoge las cosas del espíritu' (1 Cor 2, 14); otras: 'El espiritual lo juzga todo' (1 Cor 2, 15). La expresión: 'El psíquico no acoge las cosas del espíritu' dicen ellos que se refiere al Demiurgo que, por ser psíquico, no conoció a la Madre que es espiritual ni a su semilla ni a los Eones en el Pleroma. Pablo indicó también que el Salvador asumió las primicias de lo

2. Bibl.: C. Barth, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis,* Leipzig 1911 (cf. sobre todo 38 ss; 88-92 y 115-116); E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch,* Münster 1979, 192 ss; Id., *Paulus in der Gnosis:* Jahrbuch für Antike und Christentum 22 (1979) 123-138; K. Koschorke, *Paulus in den Nag-Hammadi-Texten: Ein Beitrag zur Geschichte der Paulusrezeption im frühen Christentum:* ZTK 78 (1981) 177-205; A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum,* Tübingen 1979, 97 ss; E. H. Pagels, *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters,* Philadelphia 1975; H. F. Weiss, *Paulus und die Häretiker. Zum Paulusverständnis in der Gnosis,* en *Christentum und Gnosis* (BZNW 37), Berlin 1969, 116-128.

3. Nos limitamos a analizar aquí la noticia de I, 1, 1-8, 4. Seguimos la traducción de E. Bellini, *Ireneo di Lione. Contro le Eresie e gli altri scritti,* Milano 1979. Cf. también M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani,* Bari 1970, 180-208.

4. Los gnósticos juegan aquí con el significado de *aiōnes,* atribuyendo a la palabra un significado cósmico, mientras que en Pablo tiene un sentido temporal.

que habría salvado: 'Y si las primicias son santas, lo es también la masa' (Rom 11, 16)[5]. Ellos explican que las primicias son el elemento espiritual, y nosotros la masa, es decir, la iglesia psíquica, cuya masa asumió el Salvador y transportó en sí mismo juntamente a lo alto, puesto que él era su fermento» (I, 8, 3).

Ellos, anota críticamente Ireneo, no rehúyen las aplicaciones alegóricas de las palabras del apóstol. Este dijo que Cristo se le había aparecido por último a él como a un aborto (1 Cor 15, 8); los gnósticos aplican esta imagen a la sabiduría, llamada por ellos Achamot (I, 8, 2). Las mujeres creyentes de Corinto a las que Pablo ordenó que llevasen el velo en las asambleas eclesiales «por causa de los ángeles» (1 Cor 11, 10), según la interpretación gnóstica representan a Achamot (I, 8, 2), cuyo nombre fue «indicado por el Salvador cuando dijo: 'Y la sabiduría ha sido justificada por sus hijos' (Lc 7, 35), y por Pablo de este modo: 'Hablamos de la sabiduría entre los perfectos' (1 Cor 2, 6)» (I, 8, 4). Sin decir que, en su sistema, el símbolo históricosalvífico de la cruz, puesto de manifiesto por Pablo en 1 Cor 1, 18 y en Gál 6, 17, se convierte en símbolo cósmico de lo que divide y separa al Pleroma de lo demás (I, 3, 5). Además, todo lo que el apóstol dice en Ef 5, 32 sobre el misterio de la Iglesia, unida a Cristo como esposa, según Ireneo es aplicado por los gnósticos a las sicigías internas al Pleroma (I, 8, 4).

También Hipólito[6] atestigua las numerosas referencias de los valentinianos a las cartas de Pablo y su libertad interpretativa de las palabras del apóstol: «Esto —dicen ellos— es lo que está escrito en la Escritura: *Por eso doblo mis rodillas ante el Dios y Padre y señor del señor resucitado Jesucristo, para que Dios nos conceda hacer habitar a Cristo en el hombre interior,* es decir, en el psíquico y no en el corpóreo, *para que tengáis capacidad de conocer cuál es la profundidad,* esto es el Padre de todo, *y la anchura,* o sea la cruz, el límite del Pleroma, *y la longitud,* (Ef 3, 14.16 ss), o sea el Pleroma de los Eones. Por esto, *el hombre psíquico no acoge lo que es del Espíritu de Dios, puesto que para él es necedad* (1 Cor 2, 4). Necedad es —dicen ellos— el poder del Demiurgo, puesto que era necio y tonto y creía que creaba él el mundo, sin darse cuenta de que Sophia, la Madre, la Ogdóada, lo hacía todo por él, que estaba en la ignorancia, con vistas a la creación del mundo. Todos los profetas y la ley hablaron (Mt 11, 13) por obra del Demiurgo, es decir de un dios necio, siendo ellos necios que no sabían nada. Por eso dice el Salvador: *Todos los que llegaron*

5. Cf. *Extractos de Teodoto* 58, 2.
6. Nos referimos a la obra *Refutatio,* siguiendo la traducción de M. Simonetti, *o.c.,* 208-224.

antes de mí son ladrones y bandidos (Jn 10, 8), y el apóstol: *El misterio que no fue conocido por las generaciones precedentes* (Rom 16, 25; Ef 3, 4ss) [...]. Pero cuando la creación llegó a su fin y tuvo que llegar por tanto la revelación de los hijos de Dios (Rom 8, 19), es decir del Demiurgo, que estaba velado —con él estaba velado el hombre psíquico y tenía un velo sobre el corazón (2 Cor 3, 15)—, cuando tuvo que quitarse el velo (2 Cor 3, 16) y revelar los misterios, entonces nació Jesús por medio de María Virgen [...]. En efecto, no fue engendrado sólo del Altísimo [...], es decir del Demiurgo. Sino que Jesús, el hombre nuevo (Ef 2, 15), nació del espíritu santo y del Altísimo, es decir, de Sophia y del Demiurgo» (*Refut.* 34, 7 y 35, 1)[7].

Una confirmación elocuente de la validez de los testimonios de Ireneo y de Hipólito nos viene, ante todo, de las obras de tres gnósticos valentinianos, que nos han transmitido respectivamente Clemente de Alejandría, Epifanio y Orígenes; nos referimos a los *Extractos de Teodoto,* a la *Carta a Flora* de Tolomeo y al *Comentario al evangelio de Juan* de Heracleón.

En los «Extractos de las obras de Teodoto, de la escuela llamada oriental, en la época de Valentín»[8], aparece muy intenso el recurso a las cartas paulinas, mediante citas explícitas e implícitas, así como con alusiones literarias y temáticas. Pablo es sin duda alguna la autoridad apostólica privilegiada por este representante de la corriente valentiniana del siglo II, cuya actividad literaria debe fecharse por los años 160-170[9]. La admiración entusiástica por el gran apóstol se muestra con toda evidencia en 23, 2-3: «A imagen del Paráclito *(en typōi de Paraklētou)* Pablo se convirtió en apóstol de la resurrección *(anastaseōs apostolos).* Inmediatamente después de la pasión del Señor también él fue enviado a anunciar. Por eso anunció al Salvador bajo cada uno de los dos aspectos», es decir, como engendrado y capaz de padecer y como procedente del Espíritu. Del contexto se deduce que el Paráclito es Jesús. Son también significativas las fórmulas de introducción de las citas explícitas del epistolario paulino, valoradas como palabras del apóstol (22, 1; 48, 2; 49, 1; 67, 1; 85, 3)[10]. En 44, 2 y 52, 1, sin embargo, Teodoto menciona expresamente a Pablo.

7. Entre los testimonios patrísticos hay que mencionar también las obras de Tertuliano, *Adversus Valentinianos* (cf. la versión dirigida por A. Marastoni, Padova 1971) y de Epifanio, *Panarion* XXXI, 9, 1-27, 16.

8. Cf. edición crítica de F. Sagnard, *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote* (S.C., 23), Paris 1948 y M. Simonetti, *o.c.,* 225-259, cuya traducción seguimos.

9. F. Sagnard, *o.c.,* 6.

10. En 7, 3; 35, 1; 41, 3, por el contrario, la autoridad apostólica que se invoca es la de Juan.

Las cartas paulinas más citadas son Ef, Col, 1 Cor, Rom, pero no faltan referencias a Gál y Flp.

En el plano del pensamiento teológico, Teodoto apela a Pablo en primer lugar en su cristología. «Jesús en la creación es el Primogénito *(Prōtotokos)*» (7, 3; cf. Col 1, 15), «primogénito de las cosas de aquí abajo» (33, 1; cf. Col 1, 15). De su doble condición de existente en el Pleroma y de «encarnación» vale todo lo que «dice el apóstol: *'El que subió es el mismo que bajó'* (7, 3; cf. Ef 4, 10). Y también: 'Efectivamente, en él estaba todo el Pleroma corporalmente'» (31, 1; cf. Col 2, 9). Teodoto recoge el motivo paulino de Flp 2,7: «habiéndose anonadado a sí mismo *(heauton kenōsas)*» (35, 1). Es la cabeza, afirma también Teodoto, no sólo de la Iglesia (42, 2; cf. Ef 1, 22; etc.) que «fue elegida *(eklelegesthai)* antes de la creación del mundo *(pro katabolēs kosmou)*» (41, 2; cf. Ef 1, 4), sino también de todas las cosas: «Se ha convertido en cabeza *(kephalē)* de todo después del Padre; en efecto, todo ha sido creado en él, las cosas visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, las realezas, las divinidades, los ministerios» (43, 2-3; cf. Col 1, 16-18). Y Teodoto continúa: «Por eso también Dios lo ha exaltado y le ha dado un nombre que está sobre todo nombre, para que toda rodilla se doble y toda lengua confiese que Jesucristo es el rey de la gloria, Salvador, que subió y descendió: ¿qué cosa es la que subió sino la misma que bajó? El que bajó hasta la parte más profunda de la tierra es también el que subió por encima de los cielos» (43, 4; cf. respectivamente Flp 2, 9-11 y Ef 4, 9-10).

En el terreno antropológico-soteriológico Teodoto apela a la teología paulina del hombre creado a imagen de Adán terreno y corruptible, esclavo de la carne, rescatado en el bautismo, acontecimiento de muerte y de vida nueva, y finalmente conformado con Cristo, Hombre celestial e incorruptible: «En este sentido Adán es nuestro padre, el primer hombre *(ho prōtos anthrōpos)* de la tierra, terreno *(choikos)*» (56, 1; cf. 1 Cor 15, 47). «A este elemento carnal el Salvador lo llamó adversario y Pablo lee que combate contra la ley de mi entendimiento *(nous)*» (52, 1; cf. Rom 7, 23). «Así pues, después del reino de la muerte *(tou thanatou basileia)*, después de haber hecho una hermosa y seductora promesa, sin embargo fue ministro de muerte *(diakonia thanatou)*» (58, 1; cf. Rom 5, 12-13 y 7, 10). «En este sentido el bautismo es llamado muerte y fin de la vida vieja *(telos tou palaiou biou)*, puesto que renunciamos a los Principados malos, y vida según Cristo, que es el único Señor» (77, 1; cf. Rom 6, 3-4 y Col 3, 3). «Y mueren al mundo y viven para Dios, para que la muerte quede disuelta por la muerte (de Cristo) y la corrupción por la resurrección...; des-

pués de haber llevado la imagen del terreno, entonces llevaremos la imagen del celestial» (80, 2-3; cf. 1 Cor 15, 45-49) [11].

No faltan claras aplicaciones alegóricas de algunos pasajes paulinos. Por ejemplo, todo lo que Pablo dice en 1 Cor 15, 29 sobre el bautismo por procuración que los creyentes de Corinto practicaban en favor de sus difuntos, realmente —interpreta Teodoto— se refiere a los ángeles que fueron bautizados en lugar nuestro: «Y cuando dijo el apóstol: '*¿Pues qué es lo que harían los que se bautizaron por los muertos?*', afirma (Teodoto) que los ángeles, de los que somos parte, fueron bautizados por nosotros. Nosotros estamos muertos, en cuanto que debido a nuestra constitución nos encontramos en condición de muertos; pero los varones, que no tienen parte de esta constitución, están vivos. *Si los muertos no resucitan, ¿por qué somos bautizados nosotros?*» (22, 1-3). La primacía de la gracia, que afirma Pablo en su vocación apostólica (cf. 1 Cor 15, 10), es aplicada por Teodoto a los Eones: «... lo que ellos son, lo son por gracia *(chariti)* del Padre» (31, 3). En 1 Cor 11, 20 Pablo obliga a las mujeres creyentes de Corinto a cubrirse con el velo durante las asambleas eclesiales «por causa de los ángeles»; Teodoto ve en ello el velo de la Sophia frente a los ángeles varones (44, 2). Véase también 56, 4-5: «Cuando el elemento psíquico se haya injertado en el buen olivo en la fe y en la incorruptibilidad *(eis pistin kai aphtharsian)* y participe de la riqueza del olivo después de haber entrado las gentes paganas, entonces se salvará de este modo todo Israel. Israel indica alegóricamente al hombre espiritual, el que verá a Dios, el hijo legítimo del fiel Abrahán, el nacido de la libertad, no ya al hombre según la carne, nacido de la esclava egipcia» (56, 4-5; cf. Rom 11, 16 ss; Gál 4, 23).

En la *Carta a Flora* [12] Tolomeo, representante de la escuela valentiniana occidental, contemporáneo de Teodoto, probablemente residente en Roma, se apoya expresamente en Pablo en su interpretación de la ley veterotestamentaria, que él distingue desde el punto de vista de la validez o invalidez de sus contenidos en tres partes: la que hay que entender simbólicamente, los preceptos abolidos por la enseñanza de Cristo, las prescripciones que siguen siendo válidas: «Igualmente, el que la pascua y los ázimos eran imágenes *(eikones)* lo revela también el apóstol Pablo cuando dice: *Como pascua nuestra ha sido*

11. Para completar la lista citamos también 48, 2 (cf. Ef 6, 12 y 4, 30); 49, 1 (con cita explícita de Rom 8, 20); 53, 2 (con cita explícita de Gál 3, 19-20); 54, 3 (con alusión a Gál 3, 1 y a Flp 3, 20); 67, 1 (con cita explícita de Rom 7, 5); 68 (con alusión a 1 Cor 15, 8); 83, 3 (con alusión a 1 Cor 2, 9); 85, 3 (con cita explícita de Ef 6, 16); 86, 2 (con alusión a Gál 6, 17).

12. Cf. la edición crítica de G. Quispel, *Ptolémée. Lettre à Flora* (S. C. 24), Paris 1949; y M. Simonetti, *o.c.*, 169-177, cuya traducción seguimos.

inmolado Cristo, y *para que seáis ázimos, sin participar del fermento* (por fermento entiende aquí la malicia), *sino que seáis masa nueva*» (5, 15; cf. 1 Cor 5, 7). «Esto mismo enseñaron también sus discípulos y el apóstol Pablo, que señaló la parte de la ley imaginadamente —como ya hemos dicho— por medio del pasaje sobre la pascua inmolada por nosotros y sobre los ázimos; la parte de la ley mezclada con el mal *(adikia)* diciendo: *La ley de los preceptos ha sido abolida por sus enseñanzas* (las de Cristo); y la parte no mezclada con el mal diciendo: *La ley es santa y su precepto es santo y justo y bueno*» (6, 6; cf. respectivamente Ef 2, 15 y Rom 7, 12). Para completar el cuadro, añádase 7, 6, donde Tolomeo se refiere claramente a 1 Cor 8, 6: «Uno solo es el Padre inengendrado *(eis agennētos ho Patēr),* de quien proceden todas las cosas *(ex'hou ta panta),* ya que todas propiamente dependen de él».

Finalmente, en el *Comentario a Juan,* al que se refiere con frecuencia Orígenes en su obra homónima, también Heracleón, de la escuela valentiniana occidental [13], cita en varias ocasiones a Pablo, una vez expresamente y dos veces de forma implícita. He aquí la interpretación que el exegeta gnóstico da de Jn 4, 23: «Efectivamente, siendo también ellos de la misma naturaleza que el Padre, son 'pneuma' todos los que adoran según verdad y no según error *(planēi),* como nos lo da a entender también el apóstol cuando llama a esa adoración 'un culto espiritual' *(logikē latria)*». (Orígenes, *Comentario a Juan* 13, 25; cf. Rom 12, 1). En XIII, 60 Heracleón afirma igualmente: «El elemento corruptible que debe revestirse de incorruptibilidad, lo mortal que debe revestirse de inmortalidad es el alma, puesto que su muerte será absorbida en la victoria» (cf. 1 Cor 15, 53-54). Y poco después recoge el motivo paulino de la ley, causa de los pecados y de la muerte eterna: «... la muerte es el fin de la ley, que mata mediante los pecados» (*ibid.;* cf. Rom 7, 12) [14].

Ultimamente, nuestra documentación gnóstica se ha visto notablemente enriquecida con los descubrimientos de Nag Hammadi: a partir del año 1945 han aparecido 46 escritos gnósticos, algunos en doble o triple copia, de los que 40 no eran conocidos todavía, reunidos en 13 códices [15]. Se trata de textos redactados en copto que se remontan

13. Cf. E. Corsini, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene,* Torino 1968.

14. San Jerónimo (PL 26, 333A: prólogo al comentario de la carta a los Gálatas) menciona como predecesor suyo en comentar la carta a los Gálatas a un tal Alejandrino, del que sin embargo no nos ha llegado ninguna obra exegética. Por su parte, Tertuliano habla de un Alejandro gnóstico (cf. *De carne Christi,* 16-17). Es probable que se trate de la misma persona. Si es así, lo mismo que Heracleón fue el primer comentarista del evangelio de Juan, también sería gnóstico el primer comentario a una carta paulina.

15. Véase la breve presentación de L. Moraldi, *Testi gnostici,* Torino 1982, 61-102 (con bibl.).

al siglo IV, aunque la fecha de los originales griegos, de los que son una traducción, es más antigua, de la mitad del siglo II hasta comienzos del siglo III. El problema de la recepción de Pablo por parte del gnosticismo cristiano del siglo II encuentra aquí una base más amplia y que merece una intensa investigación, capaz de completar los datos que surgen hasta ahora de los testimonios indirectos de Ireneo y de Hipólito y de los testimonios directos, aunque limitados, de los Extractos de Teodoto, de la carta a Flora y de algunos trozos de Heracleón. Nuestra atención, naturalmente, recaerá sobre aquellos escritos de Nag Hammadi que atestiguan una influencia más o menos notable de Pablo, de sus cartas y de su teología. Se trata ordinariamente de textos de cuño valentiniano, como la *Carta a Regino,* el *Tratado tripartito,* el *Evangelio de Verdad,* el *Evangelio de Felipe* y el *Testimonio de Verdad.* En otras obras gnóstico-cristianas de Nag Hammadi, por el contrario, el silencio sobre Pablo es igual, por ejemplo, al de la segunda Carta de Clemente [16].

Hay dos escritos de Nag Hammadi [17] que llevan el nombre de Pablo: la *Oración del apóstol Pablo* y el *Apocalipsis de Pablo.* Pero esto no demuestra todavía una especial «simpatía» paulina por parte de estos autores gnósticos; la verdad es que en la biblioteca de Nag Hammadi no faltan obras que figuran bajo el patrocinio de otros apóstoles, como Pedro, Santiago, Juan, Felipe, Tomás. Con su nombre Pablo es mencionado sólo en otras tres ocasiones, respectivamente en la *Exégesis del alma* (p. 131, 2), en las *Enseñanzas de Silvano* (p. 108, 30) y en la *Carta a Regino,* en donde el nombre propio se combina con el título de apóstol (p. 45, 24). Son menos numerosos los pasajes en los que se hace referencia expresa al «apóstol» (cf. *Carta a Regino,* p. 45, 24), al «gran apóstol» (cf. *Naturaleza de los arcontes,* p. 86, 21). Por el contrario, son difusas las citas implícitas, muy ricas las referencias, motivos y formularios paulinos, e innumerables las consonancias y las alusiones. Las cartas paulinas que se citan o se recuerdan de varias maneras son Rom, 1-2 Cor, Gál, Flp, Col, Ef, 1 Tes (y Heb). Por el contrario, las cartas pastorales parecen excluidas o al menos soslayadas. Pero no se trata de exclusivismo: los textos gnósticos de Nag Hammadi, como por lo demás los analizados anteriormente, aceptan más o menos todos los escritos apostólicos, junto con las escrituras del antiguo testamento. Hablando en líneas generales, podemos hacer la siguiente clasificación de sus preferencias: Pablo en primer lugar, luego el cuarto evangelio y finalmente los sinópticos.

16. Así E. Dassmann, *art. cit.,* 138.
17. Tenemos una edición de toda la biblioteca de Nag Hammadi dirigida por J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English,* Leiden 1977.

La recepción paulina se muestra selectiva [18], limitada a algunos temas —aunque importantes— de la teología paulina y deuteropaulina (Col-Ef), como la resurrección a imagen de Cristo, hombre celestial antitético al Adán terreno; el bautismo entendido como acontecimiento de muerte y de nueva vida «espiritual»; la elección gratuita y predestinacionista de los creyentes; el motivo eclesiológico del cuerpo, articulado en diversos miembros, y de la cabeza; el valor eminente del conocimiento sapiencial carismático *(gnōsis)* del misterio de Dios; la primacía cósmica de Cristo; la crítica a la ley mosaica. Los gnósticos sobre todo acomodaron el pensamiento de Pablo a su rígido esquema especulativo, inspirado principalmente en teorías filosóficas, pero también en experiencias personales [19]. Con esta finalidad aplicaron regularmente el criterio hermenéutico de la interpretación alegórica. La teología de Pablo, como por lo demás las otras autoridades bíblicas del antiguo y del nuevo testamento, más que fuente de inspiración de sus ideas, se presenta como confirmación de todo lo que ha sido adquirido en otra parte.

En el terreno histórico no se pueden ciertamente pronunciar juicios de ortodoxia o de herejía, tal como lo hizo por ejemplo Ireneo, como hombre de iglesia. Nuestra valoración se limita, históricamente, a destacar la aplicación sistemática de un método hermenéutico que ha releído los temas bíblicos bien en otra clave, bien con variaciones más o menos sensibles de sentido. Solamente así podemos explicar el hecho sorprendente de que los gnósticos del siglo II hayan podido apropiarse de Pablo, adversario decidido de las tendencias gnostizantes presentes en el siglo I, sobre todo en Corinto.

Pero no hemos de pensar en una operación totalmente arbitraria y apriorista. En el epistolario paulino, sobre todo en Col y en Ef, no están ausentes elementos teológicos capaces de haber sugestionado a los gnósticos y provocado sus audaces reelaboraciones especulativas. El gnosticismo cristiano del siglo II es también fruto de paulinismo [20]. Aunque privados del descaro interpretativo de los gnósticos, los autores de Col y de Ef, el autor de las Pastorales, el «biógrafo» de los Hechos de los apóstoles se habían portado de una forma similar respecto a la herencia espiritual y teológica del gran apóstol. En una palabra, los gnósticos crearon una imagen nueva y distinta de Pablo que se coloca

18. En realidad, la recepción de Pablo en la historia ha sido siempre selectiva, como ha señalado E. Dassmann, *Paolo apostolo* en *Dizionario patristico e di antichità cristiane* II, Casale Monferrato 1984, 2617-2620 (ed. cast. en preparación: Sígueme).

19. Cf. G. Quispel, *Ptolémée. Lettre à Flora, o.c.,* 12.

20. A. Lindemann, por ejemplo, minimiza el influjo paulino, pero parece más aceptable la valoración de K. Koschorke que habla de una afinidad específica entre los textos gnósticos y las cartas paulinas (*art. cit.,* 201).

al lado de las anteriores, junto a la imagen maximalista paulina y contemporánea de Marción, junto al paulinismo de la carta a Diogneto y junto a la figura legendaria de los Hechos apócrifos, todos ellos de finales del siglo II [21].

Tras esta mirada general ha de venir ahora una presentación analítica, capaz de justificar nuestras afirmaciones. Mientras que el *Apocalipsis de Pablo* [22], centrado en el viaje del apóstol hacia Cristo a través de los diez cielos, parece extraño al epistolario paulino, del que sólo menciona, tomándolo como punto de partida, el pasaje de 2 Cor 12, 1-2 sobre el rapto extático hasta el tercer cielo, la *Oración del apóstol Pablo* [23], expresión de la escuela valentiniana occidental que es posible fechar en la segunda mitad del siglo II, revela una evidente inspiración paulina. El autor le pide a Dios el don de la salvación y sobre todo invoca la revelación del misterio de Dios, desarrollando el tema de 1 Cor 2, 9, texto citado al pie de la letra. Hay además evidentes referencias a Flp 2, 9 y 2, 11 y probablemente una alusión a Gál 1, 16. De todas formas, más que cualquier comentario vale la lectura directa de este bellísimo escrito gnóstico del siglo II: «Concédeme tu misericordia. Protector mío, sálvame. Puesto que soy tuyo, procedo de ti. Tú eres mi mente *(nous)*, engéndrame. Tú eres mi tesoro, ábreme. Tú eres mi plenitud *(plērōma)*, recíbeme. Tú eres mi reposo *(anapausis)*, dame la perfección *(teleion)* que no puede ser comprendida. Te lo suplico a ti, que eres y preexistes. Por medio del Nombre exaltado por encima de todo nombre [cf. Flp 2, 9], mediante Jesucristo, Señor de los señores, rey de los eones, dame tus dones que tú no escatimas. Mediante el Hijo del hombre, el espíritu, el Paráclito de Verdad, dame el poder *(exousia)* de suplicarte. Da salud a mi cuerpo, te lo ruego. Por medio del Evangelista salva mi alma luminosa, para siempre, con mi espíritu. Y revela a mi mente *(nous)* al Primogénito de la Plenitud [cf. Col 1, 16] de gracia *(charis)*. Concédeme por favor lo que ojo de ángel no ha visto y lo que oído de Arconte no ha oído y lo que no ha subido al corazón del hombre [cf. 1 Cor 2, 9], que se ha hecho ángel y que ha sido creado a imagen del Dios psíquico, cuando fue formado desde el principio. Porque yo tengo ya la fe y la esperanza, añade para mí tu grandeza amada, elegida, bendecida *(megethos agapē-*

21. Los demás escritos o se presentan extraños a la tradición paulina o se refieren a ella de una forma no determinante. El antipaulinismo no creó ciertamente una imagen positiva de Pablo.

22. Cf. la edición crítica y la traducción de R. Trevijano Etcheverría, *El Apocalipsis de Pablo* (NHC V 2: 17, 19-24, 9), en *Quaere Paulum* (Fs. L. Turrado), Salamanca 1981, 217-236.

23. Cf. la edición preparada por R. Kasser-M. Malinine-H. C. Puech-G. Quispel-J. Zandee, con la colaboración de W. Vycichl, R. McL. Wilson, *Oratio Pauli apostoli*, en *Tractatus Tripartitus, pars II-III*, Bern 1976, 243 ss.

tos, eklektos, eulogētos), oh Primer-nacido, oh Primogénito, y el misterio maravilloso de tu casa. Porque tuyo es el poder y la gloria y la bendición y la majestad, por los siglos de los siglos. Amén. Oración de Pablo apóstol *(proseuchē Paulou apostolou).* Paz. ¡Santo es el Mesías!».

La *Carta a Regino,* o mejor dicho el *Tratado sobre la resurrección (logos tēs anastaseōs)* [24], que puede atribuirse al área valentiniana, lleva más que cualquier otro escrito de Nag Hammadi la huella de Pablo, considerado precisamente por los gnósticos como «apóstol de la resurrección» (*Extractos de Teodoto* 23, 2). Dirigiéndose a su discípulo Regino, pero a través de él a un círculo más amplio de destinatarios (cf. p. 49, 37-50, 4), el autor se convierte en paladín de la tesis de una resurrección espiritual *(anastasis pneumatichē):* «...hemos sido atraídos al cielo por él (Cristo) lo mismo que los rayos por el sol, sin que seamos retenidos por nada. Tal es la resurrección espiritual que absorbe tanto a la psíquica como a la carnal» (p. 45, 36-46, 2). El creyente gnóstico la experimenta ya ahora, como asegura el maestro a su discípulo Regino en la p. 49, 15-16: «... y tú posees ya la resurrección». La escatología de la *Carta a Regino* es por tanto de carácter presencialista, parecida a la de Col y Ef. Resurrección obtenida por los méritos de Cristo y en virtud de la eficacia del bautismo: «El Salvador se ha tragado la muerte» (p. 45, 14-15; cf. 1 Cor 15, 54 y 2 Cor 5, 4); «Así, como ha dicho el apóstol, nosotros hemos sufrido con él y nos hemos levantado (= en la resurrección) con él y hemos subido al cielo con él» (p. 45, 24-28; cf. Rom 6, 5; 8, 17; 2 Cor 4, 10-13; Ef 2, 5-6; Col 2, 12-13; 3, 1-4). Y poco después el autor habla de los creyentes espirituales que se han revestido de Cristo, una imagen paulina típica de marca bautismal (p. 45, 30; cf. Rom 13, 12-14; 1 Cor 15, 49; Ef 4, 22-24; Col 3, 8-12). En el pasaje: «Hemos creído que él resucitó de entre los muertos y decimos de él que se ha convertido en (la) destrucción de la muerte» (p. 46, 15-19), tanto la fórmula de fe como el motivo de la destrucción de la muerte por obra de Cristo muestran claras resonancias paulinas (cf., por ejemplo, 1 Cor 15, 12 y 26). Se trata, dice también la *Carta a Regino,* de la transformación de lo corruptible en incorruptibilidad: «Porque la incorruptibilidad (se descarga) sobre la corrupción, lo mismo que la luz se descarga sobre la oscuridad absorbiéndola» (p. 48, 38-49, 4; cf. 1 Cor 15, 53-54). Una meta coherente con el comienzo: «Por causa de él hemos sido elegidos para la salvación y la redención, habiendo sido destinados desde el principio para no caer en el montón de los ignorantes» (p. 46, 25-29; cf. 2 Tes 2, 19; Rom 8, 29; Ef 1, 4).

24. Cf. J. E. Ménard, *Le traité sur la résurrection,* Québec 1983.

Dada esta base de sólida argumentación, el maestro gnóstico puede concluir con la siguiente exhortación: «No dudes de la resurrección, hijo mío Regino» (p. 47, 2-3).

La *Carta a Regino* no recurre a la interpretación alegórica; su utilización de los textos bíblicos, especialmente de las cartas paulinas, sobre todo de 1 Cor 15 y de 2 Cor 5, se muestra sobria, aunque no sin variar de vez en cuando el sentido de las citas que aduce. Pablo distingue entre cuerpo psíquico y cuerpo pneumático; el autor de la *Carta a Regino* aplica esta antítesis a los modos de la resurrección, contraponiendo la resurrección espiritual a la psíquica e incluso a la carnal (cf. *supra,* p. 45, 36-46, 2). En Rom 8, 17 la participación de los creyentes en los sufrimientos de Cristo se presenta como experiencia actual *(sympaschomen* en presente), opuesta a la futura glorificación, mientras que la cita de nuestro autor conjuga en pasado este verbo, así como los siguientes que expresan la participación en la resurrección y en la ascensión a los cielos de Cristo (cf. *supra,* p. 45, 24-28). Si para Pablo la muerte constituye el último enemigo por vencer en la parusía de Cristo (1 Cor 15, 25-26), el maestro de Regino asegura que ya ha sido destruida y que ha perdido todo dominio sobre los elegidos. Si la *Carta a Regino* hizo suyo el misticismo paulino en proyección escatológica y expresado en la fórmula «con él/con Cristo» (cf. p. 45, 24-28), hay que señalar que ignora por completo la expresión *«en Christōi/en Kyriōi»,* con que el apóstol indica la experiencia actual de participación de los creyentes en la vida del resucitado.

En conclusión, creemos que es posible estar de acuerdo con Ménard cuando señala en la *Carta a Regino* «una interpretación tendenciosa que intenta hacer servir el texto escriturístico a sus exigencias ideológicas» [25] y cuando afirma: «Como los exegetas gnósticos, la *Carta a Regino* utiliza pasajes del nuevo testamento para ilustrar un punto de vista particular y hacerles sufrir un deslizamiento de sentido» [26].

No menos profundo parece el influjo paulino en el *Evangelio de Verdad,* de clara tendencia valentiniana y cuyo original griego parece remontarse a mediados del siglo II: ninguna cita explícita, sino numerosas alusiones a motivos y fórmulas paulinas [27]. En p. 18, 15-19 aparece el tema del «misterio escondido», que «gracias a Jesucristo ha iluminado a los que se encuentran en la oscuridad por causa del Olvido. Los ha iluminado mostrándoles un camino» (cf. Ef 3, 3-4, 9; Col 1, 26; etc.). La reciprocidad del conocimiento de Dios y de los elegidos, afirmada por Pablo en Rom 8, 30; 1 Cor 8, 2-3; 13, 12; Gál 4,

25. *Ibid.,* 11.
26. *Ibid.,* 12.
27. Cf. J. E. Ménard, *L'évangile de Verité,* Leiden 1972.

9, se recuerda en p. 19, 32-34: «Conocieron, fueron conocidos; fueron glorificados, glorificaron» [28]. En p. 20, 28-31 el autor de *Evangelio de Verdad* habla del acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo, ilustrándolo con diversos pasajes del epistolario paulino: «El se humilla hasta la muerte, mientras que la Vida eterna lo reviste. Después de despojarse de los andrajos perecederos, se reviste de la incorruptibilidad *(aphtharsia)*» (cf. Flp 2, 8; 1 Cor 15, 53-54; 2 Cor 5, 2-4). En Rom 8, 30 se inspira el siguiente pasaje: «Aquellos cuyo nombre conoció él de antemano han sido llamados al fin» (p. 21, 25-28). La imagen paulina de la vida que se traga a la muerte aparece en p. 25, 15-19: «... tragándose a la Materia *(hylē)* dentro de sí, como una llama, la Oscuridad por la Luz, la Muerte por la Vida» (cf. 1 Cor 15, 54). El motivo de la efusión de la *agapē* de Dios sobre los creyentes, expresado por Pablo en Rom 5, 5, se recoge en *Evangelio de Verdad* p. 43, 6-7: «...sobre los que se derrama el amor del Padre». Finalmente, en p. 22, 11, el *Evangelio de Verdad* hace suyo el tema ético de 2 Cor 5, 9 del ser agradable a Dios *(euarestos autōi einai).*

Esta misma valoración puede hacerse perfectamente del *Evangelio de Felipe* [29], apócrifo «influido por los autores canónicos del nuevo testamento, sobre todo por Juan y por Pablo, particularmente por este último, de quien conserva los grandes datos sobre la libertad concedida por la gnosis y sobre la *douleia*» [30]. En el logion 12 el autor habla del Nombre «superior a todo», «que el Padre dio al Hijo», en una clara referencia a Flp 2, 9, aunque precisando luego que se trata del mismo nombre del Padre: «Porque el Hijo no se haría Padre, si no se hubiera revestido del Nombre del Padre» (p. 56, 5-10), mientras que Pablo lo señala más bien en el título de *Kyrios.* Si los creyentes resucitarán en la carne y de qué carne se trata son las preguntas comunes a las que contestan Pablo en 1 Cor 15 y en 2 Cor 5 y el autor del *Evangelio de Felipe,* que depende de él: «Hay personas que tienen miedo de resucitar desnudos. Por eso quieren resucitar en la carne *(sarx),* sin saber que los que llevan *(phorein)* la carne son precisamente los que están desnudos. Pero los que se (despojan) hasta quedarse desnudos, ésos no están desnudos. No hay ni carne (ni sangre que puedan) heredar (el reino de) Dios... Condeno a los otros, a los que dicen que no resucitan... Tú dices que la carne no resucitará... Hay que resucitar en esta carne, ya que todo está en ella» (logion 23; p. 58, 26-59, 14). La especulación paulina sobre el Hombre celestial y el Hombre

28. Pero Ménard indica que «mientras que en la gnosis predomina el conocimiento de Dios por parte del hombre, en Pablo aparece en primer plano el conocimiento del hombre por parte de Dios» (*o.c.,* 29).
29. Cf. J. E. Ménard, *L'évangile selon Philippe,* Louvain 1967.
30. *Ibid.,* 32.

terreno o también sobre el primero y el último Adán (cf. 1 Cor 15, 45-49 y Rom 5, 12 ss) vuelve a aparecer en el logion 28: «Los hijos del Hombre celestial son más numerosos que los del Hombre terreno. Si los hijos de Adán son numerosos, cuánto más lo son los hijos del Hombre perfecto *(teleios)*, puesto que no mueren, sino que son regenerados continuamente» (p. 60, 17-22). El logion 49 aparece como una variante de Gál 3, 28: «Si dices: 'Soy judío', nadie se asombrará. Si dices: 'Soy romano', nadie temblará. Si dices: 'Soy griego, bárbaro, esclavo, libre', nadie se turbará por ello» (p. 64, 26-31). La imagen bautismal de revestirse de Cristo, desarrollada en Gál 3, 27; Ef 4, 22-23; Col 3, 9-10, se recoge en el logion 101: «El agua viva es un cuerpo. Es preciso que nos revistamos del hombre viviente. Por eso, si alguno viene para bajar al agua, se quita sus vestidos para revestirse de él» (p. 77, 21-24). Finalmente, en el logion 123 el *Evangelio de Felipe* desarrolla el tema paulino del dinamismo interior perverso que esclaviza al hombre no redimido: «Ella (= la raíz del mal, o de la *kakía*) nos domina, somos esclavos suyos, ella nos aprisiona, puesto que hacemos lo que no (queremos), y lo que queremos, no lo hacemos. Ella es poderosa, porque no la conocemos» (p. 85, 25 ss; cf. Rom 7, 19)[31].

Otro testimonio de la influencia paulina en los escritos gnósticos de Nag Hammadi es el del *Tratado Tripartito*[32]. El tema paulino de la elección por predestinación (Ef 1, 4; Rom 8, 29) aparece aquí en p. 62, 15-17: «El que nos ha pensado desde el comienzo». Col 1, 15 inspiró ciertamente la definición repetida del Hijo: «Figura de aquel que es invisible» (p. 66, 14-15); «aquel que es el único hecho a imagen de la imagen del Padre» (p. 110, 35-36). Rom 5, 12 ss, es desde luego la fuente no sólo temática sino hasta literaria de la afirmación de p. 108, 5 ss: «Debido a la transgresión del primer hombre, la muerte reinó y se convirtió en un hecho habitual para todos los hombres con la finalidad de matarlos, manifestando así el dominio que le había sido dado como un reino». Están presentes las resonancias paulinas en la frase de p. 115, 4 ss: «No sólo tomó sobre sí la muerte de los que había decidido salvar, sino que aceptó también su pequeñez a la que habían descendido». Gál 3, 22 y Rom 11, 32 encuentran resonancias indudables en p. 117, 3-8: «La voluntad lo mantuvo todo bajo el pecado, de manera que en esta voluntad él tenga piedad de todo, y sean salvados; habiendo sido destinado solamente uno a dar la vida, todo lo demás tiene necesidad de salvación». También es de inspiración pau-

31. Para completar el tema cf. también el logion 17 del *Evangelio según Tomás* que recoge 1 Cor 2, 9, pero poniéndolo en labios de Jesús: «Dijo Jesús: 'Os dará lo que ni el ojo vio ni el oído oyó ni lo que la mano tocó ni subió al corazón del hombre'». Cf. J. E. Ménard, *L'évangile selon Thomas,* Leiden 1975.

32. Hemos seguido la traducción de L. Moraldi, *o.c.,* 398 ss.

lina la afirmación de p. 125, 8 ss: «También todo lo demás, o sea, quienes lo recibieron para ellos mismos, recibió la redención por medio de él [...], cuando entre los hombres que están en la carne él (= el Padre) comenzó a repartir la redención, entonces su primogénito, su amor, ese Hijo se hizo carne». Sobre todo aparece repetidas veces en el *Tratado Tripartito* el motivo paulino eclesiológico y cristológico del cuerpo que se articula en diversos miembros (p. 74, 12 ss) y de Cristo cabeza, de la Iglesia, su cuerpo (p. 118, 30 ss; 123, 11 ss). Finalmente, el *Tratado Tripartito* recoge literalmente Gál 3, 28 combinándolo con 1 Cor 15, 28: «Por tanto no hay ni varón ni mujer, ni esclavo ni libre, ni circuncisión ni incircuncisión, ni ángel ni hombre, sino el todo en el todo: Cristo» (p. 132, 24-29).

El *Testimonio de Verdad*[33], escrito fuertemente influido por la corriente valentiniana, que es posible fechar entre el 180 y el 212/213, expresión quizás de un ambiente alejandrino, se caracteriza desde el punto de vista de su contenido por su encratismo y por el total rechazo de la ley. Las influencias neotestamentarias principales son las de Pablo y del evangelio de Juan. De hecho, al comienzo y al final el antinomismo gnóstico de esta obra encuentra expresiones que hacen eco con claridad a pasajes paulinos: «Ninguno de los que están bajo la ley podrá levantar los ojos a la verdad» (p. 29, 22-24; cf. Gál 4, 4.5.21; Rom 6, 14; 1 Cor 9, 20). Además, en la p. 73, 18-22 la maldición que lanza Pablo en Gál 1, 8 contra sus adversarios, reos de propagar un evangelio distinto del suyo, es recogida por el *Testimonio de Verdad* contra los ángeles, autores de la ley mosaica según Gál 3, 19 y según nuestro autor (p. 29, 15 ss): «Dicen ellos: 'Aunque un ángel venga del cielo y os predique de forma distinta de como os hemos predicado nosotros, sea destinado al anatema'» (p. 73, 18-22). En la p. 32, 28 se recuerda también Ef 6, 12: «... y los dominadores cósmicos *(kosmokratōr)* de las tinieblas le tuvieron envidia (= al Hijo del hombre)». La expresión de p. 35, 6: «Cuando se cumplió el tiempo *(chronos)*» repite a Gál 4, 4. La exhortación de p. 41, 12 a examinarse a sí mismo recoge a 1 Cor 11, 28. El hijo del hombre, dice el autor, con la palabra de la cruz *(logos staurou)* (cf. 1 Cor 1, 18) divide el día de la noche, la luz de las tinieblas, lo corruptible de la incorruptibilidad (cf. 1 Cor 15, 53-54) y a los varones de las mujeres (p. 40, 23-29). Finalmente, tiene un indudable interés la exhortación que dirige el autor

33. Cf. K. Koschorke, *Der gnostische Traktat «Testimonium Veritatis» aus dem Nag-Hammadi-Codex IX.* Eine Uebersetzung: ZNW 69 (1978) 91-117; B. A. Pearson (ed.), *Nag Hammadi Codices IX and X,* Leiden 1981, 101-103. Cf. también el estudio de K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate «Apokalypse des Petrus» (NHC VII, 3) und «Testimonium Veritatis» (NHC IX, 3),* Leiden 1978.

a los creyentes espirituales o gnósticos para que lo soporten todo (verbo *hypomenein*), sean tolerantes, magnánimos y pacientes con los creyentes psíquicos (p. 44, 7-19; cf. 1 Cor 13, 4 ss; Gál 5, 22-23). Es el ideal de humanidad que aparece también en el *Evangelio de Felipe* (logion 110).

La *Exégesis del Alma*[34], texto gnóstico prevalentiniano, surgido en ambiente alejandrino, menciona expresamente el nombre de Pablo introduciendo y combinando dos pasajes paulinos, 1 Cor 5, 9-10 y Ef 6, 12: «Por eso Pablo, escribiendo a los Corintios, les dice: 'Os escribí en mi carta: no os mezcléis con las prostitutas —no con las prostitutas de este mundo, o los ambiciosos o los ladrones, o los idólatras—, pues de lo contrario tendréis que salir del mundo'. He aquí cómo él habla en un sentido espiritual, puesto que 'nuestro combate no es contra la carne y la sangre', como él dijo, 'sino contra los señores cósmicos de esta oscuridad y los elementos espirituales del mal'» (p. 131, 2-13). Más largos y numerosos son los testimonios explícitos veterotestamentarios, sobre todo de los grandes profetas. En el nuevo testamento, al lado de los dos extractos paulinos mencionados, tenemos una frase de Juan, una de Lucas y dos bienaventuranzas de Mateo[35].

En las *Enseñanzas de Silvano*[36] es interesante el pasaje que menciona expresamente el nombre de Pablo, del que cita 1 Tes 4, 1, exaltando con admiración su conformidad con Cristo, con una alusión a Flp 2, 6 ss y a 1 Cor 11, 1: «Y aquel que se hace semejante a Dios no hace nada que sea digno de Dios, según la afirmación de Pablo que se hizo semejante a Cristo» (p. 108, 27-32). La analogía de este escrito gnóstico con la carta de Pablo a los Tesalonicenses se comprueba por el hecho de que en varias ocasiones recurre a ella (cf. p. 48, 26 ss; 38, 18; 108, 34; 114, 23).

Finalmente, de la obra *Naturaleza de los Arcontes*[37] recogemos el texto de p. 86, 20-25: «A propósito de la naturaleza de las potencias: inspirado por el espíritu del Padre de la verdad, a propósito de las potencias de las tinieblas (cf. Col 1, 13), el gran apóstol nos dijo: 'Nuestra lucha no es contra la sangre y la carne, sino contra las potencias del mundo y contra los espíritus del mal'» (cf. Ef 6, 12). Un pasaje deuteropaulino que aparece en varias ocasiones, como se ha podido comprobar, en los escritos gnósticos.

34. Cf. J. M. Sevrin, *L'Exégèse de l'Ame (NH II, 6)*, Québec 1983 y M. Scopello, *L'esegesi dell'Anima (Nag Hammadi II, 6)*, Torino 1976 (que no hemos podido consultar).
35. Cf. J. M. Sevrin, *o.c.*, 5.
36. Cf. Y. Janssens, *Les Leçons de Silvanos*, Québec 1983.
37. Cf. L. Moraldi, *o.c.*, 178.

2. *El paulinismo maximalista de Marción* [38]

Los datos históricos ciertos sobre Marción dicen que nació en el Ponto, región septentrional de la península de Anatolia. Tomó parte activa en la vida de la iglesia local; llegó luego a la capital del imperio integrándose en la iglesia romana, de la cual fue expulsado sin embargo el año 144; dio entonces vida a una nueva iglesia que conoció un éxito extraordinario y duró largo tiempo. Fechas aproximadas de su nacimiento y de su muerte son los años 85 y 160 [39]. Además, es muy probable que en Roma haya entrado en contacto con la escuela gnóstica valentiniana y con el mismo Valentín [40]. Las relaciones de Marción con el gnosticismo, excluidas en la gran monografía de Harnack, son objeto actualmente de investigaciones dirigidas a señalar la influencia gnóstica en su teología, la cual no puede sin embargo decirse gnóstica [41]. De todas formas, a diferencia de los gnósticos cristianos, él no se inspiró en especulaciones esotéricas o mitológicas. Su pensamiento es fruto exclusivo de la interpretación de las escrituras hebreas o cristianas. Con razón pudo hablar Harnack, a propósito de Marción, de teología bíblica [42].

Nuestro conocimiento de Marción y de su sistema teológico, desarrollado por otra parte por sus discípulos, entre los que mencionamos aquí a Apeles y a Marcos, se basa en múltiples testimonios patrísticos, sobre todo de Tertuliano *(Adversus Marcionem,* cinco libros de dura polémica), de Epifanio *(Panarion* 42) y de Ireneo (*Adversus Haereses,* passim) [43]. De este modo estamos en posesión: a) de las articulaciones de su sistema; b) de la amplitud de su biblia, muchos de cuyos pasajes se nos han transmitido al pie de la letra; c) de los fundamentos y de numerosas aplicaciones de su crítica bíblica; d) de densos extractos de su obra, titulada *Antítesis* [44].

38. Bibl.: además de las obras generales de Dassmann (p. 176 ss) y de Lindemann (pp. 378 ss) véanse A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott,* Leipzig ^{2}1924, monografía fundamental, y el artículo de B. Aland, *Marcion. Versuch einer neuen Interpretation:* ZTK 70 (1973) 420-447.
39. Cf. A. von Harnack, *o.c.,* 21-30 *(Marcions Leben und Wirksamkeit).*
40. Cf. G. Quispel, *Ptolémée. Lettre à Flora* (S.C., 24), Paris 1949, 12-13.
41. Así B. Aland en su comentario, *o.c.*
42. Cf. A. von Harnack, *o.c.,* 93.
43. Cf. la edición crítica y la traducción, que hemos utilizado, de C. Moreschini, *Tertulliani Adversus Marcionem,* Milano-Varese 1971 y *Opere scelte di Quinto Settimio Florente Tertulliano,* Torino 1974 (la obra *Adversus Marcionem* está en las p. 289-718); de Epifanio indicamos la edición crítica de K. Holl-J. Dummer, *Epiphanius II: Panarion haer. 34-64,* Berlin 1980; de la obra de Ireneo *Adversus haereses* hemos seguido la traducción de E. Bellini (Milano 1979).
44. A. von Harnack, *o.c.,* 20.

Creemos que puede verse reflejada en el título significativo de su escrito la estructura fundamental de su pensamiento. El vio antitético y contradictorio al cristianismo de su tiempo, que había conciliado lo inconciliable, o bien —para usar una de las imágenes evangélicas preferidas por Marción— había puesto vino nuevo en odres viejos y cosido un remiendo de paño nuevo en un traje viejo, o también continúa cultivando en su jardín el árbol bueno y el árbol malo, alimentándose de los frutos, buenos y malos, del uno y del otro. Sin embargo, en su opinión, se da una oposición insanable entre Pablo y los demás apóstoles, entre el judaísmo y el cristianismo, entre el nuevo y el antiguo testamento, entre la ley y el evangelio, entre la creación y la redención, entre el Dios del antiguo testamento, de la ley, de la creación y de los judíos, y el Dios del nuevo testamento, del evangelio, de la redención y de los cristianos, y finalmente entre Jesús, mesías que apareció en el año 15 del imperio de Tiberio (Lc 3), murió y resucitó, y el mesías anunciado por los profetas, prometido en el antiguo testamento y que habrá de aparecer al final de la historia, pero para ser aniquilado por Jesús en su parusía. Marción se sintió llamado a reformar la Iglesia [45], llevándola de nuevo a su pureza original y purgándola de todos los elementos judíos, legalistas, veterotestamentarios. ¡Vino nuevo en odres nuevos! ¡Elección del árbol bueno con eliminación del malo! En otras palabras, adhesión total y exclusiva al evangelio de Pablo en contra del evangelio adulterado de Pedro y de los demás apóstoles jerosolimitanos, con infiltraciones judías y legalistas; interpretación rigurosa del cristianismo como religión de redención, realizada por la bondad extraordinaria e increíble del Dios de Jesucristo, con eliminación de la fe creacionista y de su Dios, demiurgo de este mundo malo; formación de un nuevo canon de las Escrituras, compuesto del evangelio escrito por Pablo, transmitido bajo el nombre de Lucas, y de diez cartas del apóstol (Gál, 1-2 Cor, Rom, 1-2 Tes, Laodicenses = Ef, Col, Flp y Flm), desechando todo el antiguo testamento y los demás escritos neotestamentarios.

En particular, Pablo es para Marción el testigo exclusivo del evangelio auténtico, puro de toda infiltración judía y legalista, el apóstol por excelencia suscitado por el Dios de Jesucristo para indicar la verdad cristiana contra la adulteración creada por los demás apóstoles. En este sentido, el hereje apela al testimonio de Gál 2, donde el apóstol atestigua que recriminó a Pedro (y a los demás apóstoles) por no andar según la verdad del evangelio, y de 2 Cor 11, 13 en donde se ataca con dureza a los pseudoapóstoles judaizantes. A su juicio, según el testimonio de Tertuliano, Pablo aparece allí como el poseedor de

45. Neander lo ha llamado el primer protestante (cf. A. von Harnack, *o.c.*, 198).

«un conocimiento más pleno», defensor de «una nueva forma de evangelio más allá de la que habían difundido Pedro y todos los demás» (*De praescript. haeret.* 23, 1 y 23, 4; cf. también *Adv. Marc.* I, 20, 2; IV, 3, 2). También Tertuliano acusa a Marción de «poner a los apóstoles en conflicto entre sí» *(De praescript. haeret.* 24, 1) y, dirigiéndose a los marcionitas expresamente, habla de Pablo como «vuestro apóstol» (*Adv. Marc.* I, 15, 1). Que Marción lo eligió como única autoridad apostólica se deduce, con toda claridad, de otros pasajes del *Adv. Marc.* del escritor eclesiástico: «Y si no quieres reconocer a Juan, tienes a Pablo, nuestro maestro común, que ciñe nuestros lomos con la verdad y la coraza de la justicia...» (III, 14, 4); «Me gustaría que nos dijeses con qué garantía has escogido a Pablo *(quo symbolo susceperis apostolum Paulum),* quién lo marcó con el sello de tu título, quién te lo transmitió, quién te lo impuso, de forma que pudieras exponer tan confiadamente sus doctrinas» (V, 1, 2); «Tienes también al apóstol, al que te has apropiado de lo que a mí me pertenece, como Cristo, ya que es mío tanto el apóstol como Cristo» (V, 1, 8). Por otra parte, añade Tertuliano, «Marción se lamenta de que los apóstoles sean sospechosos de prevaricación y de ficción, hasta llegar a falsear el evangelio» (IV, 3, 4). Más sintético es el testimonio de Ireneo: «Estos dicen que sólo Pablo conoció la verdad, a quien se le manifestó el misterio por revelación» (*Adv. Haer.* I, 13, 1).

Para legitimar su propia imagen de Pablo, Marción apela a otros pasajes de la carta a los Gálatas, su caballo de batalla preferido. Gál 1, 1 atestigua la fundamentación divina del apostolado paulino: «El mismo, como dices, se profesó apóstol, y no por los hombres, ni por medio de los hombres, sino por medio de Jesucristo» (*Adv. Marc.* V, 1, 5). De Gál 1, 7: «No es que exista otro evangelio; pero hay algunos que siembran la confusión entre vosotros y quieren pervertir el evangelio de Cristo», deduce que el único evangelio auténtico de Cristo es el de Pablo, con exclusión del evangelio adulterado de Pedro y de los otros apóstoles que predicaron en nombre del Dios creador del antiguo testamento (*Adv. Marc.* V, 2, 4). Si Pablo es «el destructor del judaísmo» (*Adv. Marc.* V, 5, 1), los otros apóstoles merecen la cualificación de *«pseudoapostoli et Judaici evangelizatores»* (*Adv. Marc.* V, 19, 5). Añadamos el testimonio de Ireneo: «... los apóstoles mezclaron con las palabras del Salvador las prescripciones de la ley» (*Adv. Haer.* III, 2, 2).

De todas formas, la antítesis Pablo-Pedro está subordinada a la contraposición fundamental entre evangelio y ley. También a Tertuliano le debemos el siguiente testimonio: «La separación entre la ley y el evangelio es la tarea peculiar y principal de Marción» (*Adv. Marc.* I, 19, 4). Esta misma antítesis aparece con ligeras variantes cuando

Marción afirma, inspirándose siempre en Gál, que en la ley está la maldición y en la fe la bendición (*Adv. Marc.* V, 3, 10).

De esta antítesis de cuño claramente paulino Marción se remonta a la antítesis entre el autor de la ley mosaica, el Dios del antiguo testamento y de los judíos, y el autor del evangelio, el Dios de Jesucristo y de los cristianos: «Por tanto, así como es aquella separación entre la ley y el evangelio la que insinuó un dios distinto del evangelio en contraposición al Dios de la ley...» (*Adv. Marc.* I, 19, 5). Y he aquí la tesis marcioniana del doble dios: «Dos divinidades introduce ese hombre del Ponto, como dos Simplégades de su naufragio: la que no pudo negar, es decir, la del creador, la nuestra, y la que no podrá demostrar, que es la suya. Ese desgraciado se vio impulsado a esta suposición por un simple pasaje de una afirmación del Señor, que aplicaba a los hombres y no a la divinidad aquellos famosos ejemplos del árbol bueno y del árbol malo, en cuanto que ni el árbol bueno puede producir frutos malos ni el árbol malo frutos buenos, es decir, ni la mente o la fe buena puede producir obras malas ni la mala obras buenas. Torturándose, como todavía hacen hoy muchos, y sobre todo los herejes, sobre la cuestión del mal, de dónde deriva y cuáles son sus sentidos, viendo que el creador decía: 'Soy yo el que creo el mal' (cf. Is 45, 7), en cuanto que había creído también sobre la base de otros argumentos, que convencerán a cualquier perverso, que había sido precisamente el creador el autor del mal, interpretó igualmente respecto al creador la parábola del árbol malo que produce frutos malos —es decir, los males— e imaginó que debía haber otra divinidad con la función de árbol bueno que produce frutos buenos. Igualmente, imaginó que había que encontrar una especie de disposición distinta en Cristo, una disposición de bondad pura y única, como opuesta al creador, y así dedujo fácilmente una nueva y extraña divinidad que se habría revelado en su Cristo (...). Así pues, una de las dos divinidades, la que estaba obligado a reconocer, la destruyó difamándola como mala; y la otra, que se esforzaba en inventar, se la construyó haciéndola totalmente buena» (*Adv. Marc.* I, 2, 1 y 2).

Es análogo el testamento de Epifanio que caracteriza de este modo a los dos dioses de Marción: el uno inefable, invisible y bueno *(akatonomastos, aoratos, agathos),* y el otro visible, creador, demiurgo y juez *(horatos, ktistēs, demiourgos, kritēs: Panarion* 42, 3). De todas formas es Tertuliano el que se muestra aquí más completo en las cualificaciones opuestas de las dos divinidades de Marción: «Estábamos bien informados, sin embargo, de que Marción establece dos divinidades diversas entre sí: una judía, feroz, guerrera, y la otra mansa, plácida y solamente buena y óptima» (*Adv. Marc.* I, 6, 1); «Por tanto yo, que siento hablar de un nuevo dios, desconocido e inaudito

en este viejo mundo y en este tiempo viejo y bajo este viejo dios, un dios nuevo que durante tantos siglos pasados no había existido y era antiguo en su ser ignorado, un dios revelado por un tal Jesucristo, nuevo también él a pesar de tener un nombre viejo (y que antes de él ningún otro lo había revelado)...» (*Adv. Marc.* I, 8, 1); «Ahora se nos proponen dos dioses, uno desconocido y otro conocido» (*Adv. Marc.* I, 9, 6)[46].

La característica más destacada del «nuevo dios», de todas formas, es para Marción su extraordinaria bondad, que se ha revelado en la redención del hombre: «Puestos en aprieto (...), se empeñan en decir: 'A nuestro dios le basta esta sola obra, o sea, el haber liberado al hombre por medio de su inmensa y especial bondad, que vale más que todos los saltamontes de este mundo'» (*Adv. Marc.* I, 17, 1); «Niego que sea racional la bondad del dios de Marción, que se puso a salvar a un hombre que no le pertenecía. Naturalmente, sé que mis adversarios dirán que ésta es precisamente la bondad principal y perfecta, cuando se difunde voluntariamente y con libertad entre los extraños, sin estar obligada por ningún vínculo de parentesco, según aquella bondad por la que también nosotros deberíamos amar a los enemigos, que precisamente por esto son extraños a nosotros» (*Adv. Marc.* I, 23, 2-3); «Tú prefieres a un dios que sea solamente bueno» (*Adv. Marc.* I, 24, 7); «Marción ha alejado de su Dios toda energía de severidad y de justicia» (*Adv. Marc.* I, 25, 2). Se trata de un dios «ajeno... a todo sentimiento de severidad y de castigo», por lo que no hemos de temerlo, sino amarlo (*Adv. Marc.* I, 26, 2 y 27, 3).

La característica esencial del dios creador, por el contrario, es la justicia, como ya había indicado también Epifanio. Para Marción, en último análisis, la antítesis de los dos dioses corresponde a la antítesis entre bueno y justo: «Empieza a acusar también ahora la condición de juez, como afín a la del malvado, tú que has soñado con otro dios, solamente bueno, precisamente por no haber podido imaginarte a un dios juez» (*Adv. Marc.* II, 11, 3; cf. II, 12, 1; II, 29, 1).

Marción, además, establece una correlación muy estrecha entre el dios de los judíos y del antiguo testamento con este mundo, en el sentido de que el uno se refleja en el otro[47]. La creación le pertenece como algo propio, lo mismo que la redención es exclusiva del dios de Jesucristo y del nuevo testamento. Una creación que el hereje valora en términos totalmente negativos. Surge de aquí un dualismo, acompañado lógicamente de ascetismo y de encratismo, que lo acerca al

46. Se dice desconocido y conocido en relación con nuestro conocimiento obtenido mediante la observación de lo creado.

47. A. von Harnack, *o.c.,* 103.

gnosticismo. Clemente de Alejandría nos dice que los marcionitas afirmaban una naturaleza mala, hecha de una materia mala por un demiurgo justo *(physin kakēn ek te hylēs kakēs kai ek dikaiou genomēnen demiourgou: Strom.* III, 3, 12). Consiguientemente, será también negativo su juicio sobre el matrimonio y la procreación. Según el testimonio de Ireneo, Taciano declaró que «el matrimonio era corrupción y fornicación *(phthora kai porneia),* lo mismo que Marción y Saturnino» (*Adv. Haer.* I, 28, 1). Le hace eco Tertuliano: el dios de Marción «rechaza el matrimonio como mal y negocio de impureza» (*Adv. Marc.* I, 29, 6). Más en general, el escritor africano afirma: los marcionitas «se ponen a calumniar las obras del creador: '¡Es lógico! —dice—; ¡el mundo es una creación grandiosa y digna de Dios!'» (*Adv. Marc.* I, 13, 1-2); les «ofende este mundo» y desprecian las cosas en que viven y mueren (*Adv. Marc.* I, 14, 5).

En consecuencia, la redención realizada por el dios bueno consistirá en liberar al hombre de su mundanidad constitutiva; la salvación se referirá al alma y no se podrá hablar de resurrección corporal. Epifanio dice que Marción «desprecia la resurrección de la carne y afirma que sólo se da resurrección, vida y salvación del alma» (*Panarion* 42, 3). Ireneo lo confirma: «Se salvarán únicamente las almas que hayan aprendido su doctrina, puesto que es inconcebible que el cuerpo, tomado de la tierra, participe de la salvación» (*Adv. Haer.* I, 27, 3). Según Tertuliano «con el dios de Marción la carne no resucita» (*Adv. Marc.* I, 24, 3).

Al dualismo teológico corresponde, coherentemente, el dualismo cristológico y el mesiánico. Marción afirma que los Cristos son dos, el uno preanunciado en el antiguo testamento y prometido por el dios creador, y el otro «aparecido» en Jesús de Nazaret, enviado a revelar al dios desconocido y extraño y a realizar la redención de la humanidad perdida. En resumen, un Cristo judío y un Cristo cristiano, el primero «destinado por el creador solamente al pueblo, para reunirlo de la diáspora», y el segundo «introducido por el dios mejor para la liberación de todo el género humano» (*Adv. Marc.* III, 21, 1: cf. IV, 6, 3); introducido «de forma imprevista» (*Adv. Marc.* III, 2, 1); un Cristo «que nunca había sido anunciado», opuesto al Cristo «que había sido predicho desde siempre» (*Adv. Marc.* III, 1, 2). En una palabra, «El, que era nuevo, quiso venir de una forma nueva» (*Adv. Marc.* III, 4, 1). En concreto, asumiendo Lc 3, que constituye para Marción el comienzo del evangelio después de haber expurgado los dos primeros capítulos dedicados al relato de la generación y del nacimiento de Cristo, rechazados ambos por Marción, éste puede indicar la fecha de la aparición del Cristo del Dios bueno en el año decimoquinto del imperio de Tiberio (*Adv. Marc.* IV, 7, 1). Marción le asigna entonces «el

propósito de toda humildad y de toda paciencia y de toda mansedumbre» (*Adv. Marc.* III, 17, 4) y le reconoce la misión de anunciar «un nuevo reino», «un reino celestial» (*Adv. Marc.* III, 24, 13). Tertuliano continúa: «En su primera venida salió adelante oponiéndose al creador, destruyendo su ley y sus profetas, mientras que en su segunda venida procederá contra Cristo, disputándole el reino» (*Adv. Marc.* III, 5, 5). Finalmente, el polemista africano le reprocha a Marción la invención de una «corporeidad putativa de Cristo», la afirmación de que «Cristo fue un fantasma», que se apareció «en el fantasma de una carne» (*Adv. Marc.* III, 11, 1; 8, 1; 9, 1). Pero hay que decir que, a pesar de este docetismo, Marción no llegó a negar la realidad de la muerte en la cruz.

Más sintético es el testimonio de Epifanio: «Dice luego que Cristo bajó del cielo, enviado por el Padre invisible e inefable, para salvar a las almas y para refutar al dios de los judíos, de la ley y de los profetas y de estas cosas» (*Panarion* 42, 4, 2). A su vez Ireneo escribe: «Dice también que Jesús, enviado por el Padre, que está por encima del Dios creador del mundo, vino a Judea en tiempos del gobernador Poncio Pilato, que era procurador de Tiberio César, se manifestó en figura humana a los que estaban en Judea, abolió los profetas y la ley y todas las obras del Dios que había creado el mundo, a quien él llama Kosmokrátor» (*Adv. Haer.* I, 27, 2).

Finalmente, siempre con coherencia, Marción establece una clara antítesis entre las sagradas escrituras que atestiguan la presencia de las dos divinidades y de los dos mesías y las realidades contrapuestas ley-evangelio y creación-redención. Como dice Tertuliano, Marción lee esta antítesis suya escriturística entre el antiguo y el nuevo testamento en el famoso pasaje alegórico de Gál 4, 21-31 sobre Agar y Sara, símbolos de los dos testamentos contrapuestos de la ley y del evangelio (cf. *Adv. Marc.* V, 4, 8). En concreto, Marción rechaza todos los libros del antiguo testamento, expresiones del dios creador y de la ley. De los escritos cristianos que se usaban en la Iglesia de aquel tiempo hace una rigurosa selección, manteniendo únicamente el evangelio de Lucas y diez cartas de Pablo, que constituyen a su juicio el único nuevo testamento, las únicas escrituras sagradas cristianas. Y no sólo eso, sino que piensa que ha de someter el texto evangélico de Lucas y las diez cartas de Pablo reconocidas a un proceso de restitución a su forma original y auténtica, dado que han sido corrompidos en algunos lugares por infiltraciones judías y legalistas.

He aquí el testimonio de Ireneo: «Por eso Marción y sus seguidores se han puesto a mutilar las Escrituras: algunas no las reconocen de ningún modo y mutilan el evangelio de Lucas y las cartas de Pablo, diciendo que son auténticos solamente aquellos escritos que ellos

han reducido de este modo» (*Adv. Haer,* III, 12, 12); «Además, mutilando el evangelio según Lucas y quitando todo lo que allí está escrito sobre la generación del Señor y muchas partes de la enseñanza que se deduce de los discursos del Señor —aquellas en donde está escrito con la mayor claridad que el Señor reconoce como Padre suyo al creador de este mundo—, ha convencido a sus seguidores de que él dice la verdad mejor que los apóstoles que trasmitieron el evangelio. Sin embargo, él no les transmite el evangelio, sino sólo una pequeña parte del mundo. De forma semejante ha mutilado también las cartas del apóstol Pablo, quitando muchos pasajes en donde el apóstol habla clarísimamente de nuestro Señor Jesucristo y todo lo que el apóstol enseñó citando los pasajes proféticos que preanuncian la venida del Señor» (*Adv. Haer.* I, 27, 2).

Tertuliano sabe también recurrir a comparaciones pintorescas: «¿Quién es ese ratón tan grande del Ponto, roedor, que ha roído hasta tal punto los evangelios?» (*Adv. Marc.* I, 1, 5). Del evangelio de Lucas, señala además su crítico, «ha roído todas las afirmaciones que van en contra de su convicción, las que se mostraban de acuerdo con el creador, como si hubieran sido insertas por los defensores del mismo, mientras que conservó las que iban en favor de su interpretación» (*Adv. Marc.* IV, 6, 2). Tertuliano le acusa de haber mutilado no sólo el tercer evangelio (*Adv. Marc.* IV, 2, 4), sino también, en el número, las cartas paulinas así como los evangelios (*Adv. Marc.* V, 1, 9).

Más concreto es el testimonio de Epifanio: «Este tiene solamente el evangelio según Lucas, mutilado en su comienzo por causa de la concepción del Salvador y de su venida en la carne. Este corruptor de sí mismo, más aún que del evangelio, no sólo eliminó el principio, sino que en el final y en medio quitó otras muchas palabras de la verdad, añadiendo otras a las que estaban escritas. Por consiguiente, solamente utiliza esta forma del evangelio según Lucas. Añade al mismo diez epístolas del santo apóstol, las únicas que él utiliza, pero no reconoce todo lo que está escrito en ellas, sino que quita algunos capítulos y cambia otros (...). Pues bien, las epístolas que él acepta son: primero la carta a los Gálatas, segundo la carta a los Corintios, tercero la segunda carta a los Corintios, cuarto la carta a los Romanos, quinto la carta a los Tesalonicenses, sexto la segunda carta a los Tesalonicenses, séptimo la carta a los Efesios, octavo la carta a los Colosenses, noveno la carta a Filemón, décimo la carta a los Filipenses. Posee también partes de la carta a los Laodicenses» (*Panarion* 42, 9, 1-4).

A propósito de esta última afirmación de Epifanio, hay que registrar el testimonio de Tertuliano que la puntualiza: Marción llama carta a los Laodicenses a la epístola a los Efesios: «Según la verdad

de la Iglesia, estamos convencidos de que esa epístola fue enviada a los Efesios, no a los Laodicenses; pero Marción una vez más ha querido introducir una interpolación hasta en el título» (*Adv. Marc.* V, 17, 1). También es ligeramente diverso el orden de numeración de las cartas paulinas aceptadas por Marción según el testimonio de Tertuliano que en el libro V de su obra polémica las analiza de este modo: Gál, 1-2 Cor, Rom, 1-2 Tes, Ef (o Laodicenses), Col, Flp, Flm.

Así pues, la biblia de Marción y de su iglesia estaba constituida por el *euaggelion* (el evangelio de Lucas depurado, o mejor dicho el evangelio de Pablo, escrito por su discípulo) y por el *apostolikon* (las diez cartas paulinas reconocidas). Según Tertuliano el hereje había puesto como prólogo a las mismas su obra *Antítesis:* «A continuación confrontaremos cada una de las afirmaciones y de las construcciones del impío y sacrílego Marción con su mismo evangelio, un evangelio que hizo suyo interpolándolo. Y para darle alguna credibilidad, le inventó una especie de dote, una obra titulada *Antítesis* gracias a sus opuestas contradicciones y planeada con la finalidad de separar la ley del evangelio, en cuanto que divide las dos divinidades, opuestas como en antítesis, la una autora de un documento (o mejor dicho, como más concretamente, de un testamento) y la otra del otro, para asegurar también de esta manera que hay que creer en su evangelio sobre la base de la antítesis» (*Adv. Marc.* IV, 1, 1). Todo este conjunto formaba la carta magna del marcionismo, contra el cual la Iglesia tradicional no se limitó a lanzar el anatema, sino que se sintió positivamente solicitada a definir su propio canon escriturístico, que por otra parte estaba ya en fase de formación. En particular, en el *corpus* paulino se vio confirmada la inserción de las cartas pastorales y de la carta a los Hebreos, excluidas del *apostolikon* de Marción.

En su calidad de «crítico y restaurador de los textos bíblicos», como lo llama Harnack [48], Marción no procedió con criterios científicos, sino de forma apriorista sobre la base de su propio sistema ideológico, como oportunamente se encargaron de echarle en cara sus adversarios Tertuliano e Ireneo. El rechazo del antiguo testamento fue neto y total, mientras que para las escrituras cristianas procedió seleccionando los escritos y depurando los que había seleccionado. De hecho, para Marción el canon escriturístico es exclusivamente neotestamentario, únicamente paulino. En particular, en el terreno del nuevo testamento llevó a cabo una expurgación de libros y de pasajes «adulterados» en sentido judaísta y legalista; fueron pocos los añadidos, y no muy numerosos los cambios. Pongamos algunos ejemplos: en Gál 4, 4 eliminó las indicaciones «nacido de una mujer, nacido bajo la ley»;

48. *Ibid.,* 32 ss.

en Gál 1, 7 añadió la expresión «mi evangelio», que aparece en Rom 2, 16, para indicar que no existe más evangelio que el de Pablo, redactado por la mano de Lucas; en 1 Cor 3, 13 cambió la forma activa «... y Dios lo aniquilará», contraria a su concepción del Dios bueno que no juzga ni condena, por la pasiva: «... y será aniquilado» [49].

También parece bastante desenvuelto el método interpretativo de Marción que lee —*Cicero pro domo sua*— diversos pasajes paulinos (y lucanos) en el sentido que favorece a sus concepciones. Así por ejemplo, los otros *(hoi loipoi)* que comercian con la palabra de Dios, mencionados por Pablo en 2 Cor 2, 17, son simplemente los apóstoles [50]; el mundo para el que Pablo dice que está crucificado en Gál 6, 14 es para Marción el Señor del mundo (*Adv. Marc.* V, 4, 15); Rom 7, 7 aparece comentado de esta manera en Marción: *"Lex, id est deus legis seduxit"*) (*Adv. Marc.* V, 13, 13-14); de la afirmación de Col 1, 15, en que se afirma que Cristo es imagen del Dios invisible, Marción deduce la existencia de dos divinidades, la visible y la invisible (*Adv. Marc.* V, 19, 3).

La preferencia de Marción por la carta a los Gálatas está atestiguada con claridad por Tertuliano: *"Principalis adversus Judaismum epistula"*, que contiene *"et legis destructionem et evangelii aedificationem"* (*Adv. Marc.* V, 2, 1 y 2).

No cabe duda de que Marción quiso ser un fiel discípulo de Pablo [51] y el intérprete auténtico del mensaje paulino. Un paulinismo, el suyo, maximalista y exclusivo, y además inspirado en ideas de partido. En la práctica, hizo suya la antítesis fundamental del apóstol: evangelio/ley y se apropió de la concepción antropológica de Pablo, según la cual la humanidad es una *massa damnata* fuera de Cristo, por lo que necesita la gratuita iniciativa redentora del Padre de Jesucristo. Pero, a diferencia del maestro, él afirmó rupturas y contraposiciones en donde Pablo mantenía relaciones y vínculos, aunque vistos en tensión.

49. *Ibid.,* 45 y 47.
50. *Ibid.,* 96, donde se refiere al testimonio de Dídimo.
51. Creemos que tiene razón Harnack al afirmar que «el apóstol Pablo no encontró ningún discípulo más convencido que él» (*o.c.,* 1).

RECHAZADO Y EXCOMULGADO

En clara antítesis con el paulinismo extremista de Marción y con la preferencia de los gnósticos cristianos por Pablo, el siglo II atestigua la existencia de un antipaulinismo radical que critica al apóstol y rechaza sus cartas [1]. Se trata prácticamente de un frente bastante homogéneo, constituido por grupos judeo-cristianos fieles normalmente a la práctica de las prescripciones de la ley judía y que acabaron siendo marginados por la gran Iglesia. ¡Extraño destino el suyo: condenando a Pablo como hereje, fueron los primeros en introducir en el campo cristiano la idea de «herejía», pero al final se vieron excluidos ellos mismos como movimiento «partidista», es decir, herético! [2].

1. *Ebionitas y elcasaítas*

Testimonios indirectos de su antipaulinismo nos han llegado de los antiguos escritores cristianos [3]. Analicemos en primer lugar los datos patrísticos sobre los ebionitas, una denominación que agrupaba en realidad varias sectas judeo-cristianas, caracterizadas esencialmente por la adopción de una cristología «pobre» (Jesús, simple hombre), por la observancia de la ley de Moisés y por su rechazo de Pablo.

Ireneo († por el 202) los describe así en *Adv. Haer.* I, 26, 2: «los llamados ebionitas admiten que el mundo ha sido hecho por Dios, pero en lo que se refiere al Señor piensan como Cerinto y Carpócrates; sólo usan el evangelio de Mateo y rechazan al apóstol Pablo diciendo que es apóstata de la ley *(apostolum Paulum recusant, apostatam eum*

1. Véase en general E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch, o.c.,* 279 ss; S. Légasse, *Paul et le judéo-christianisme hétérodoxe,* en Quaere Paulum (Fs. L. Turrado), Salamanca 1981, 195-215; A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum, o.c.,* 101-109; sobre todo G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel* II: *Antipaulinismus im frühen Christentum,* Göttingen 1983, 167 ss.
2. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* Tübingen ^{2}1964, 328.
3. Cf. A. F. J. Klijn-G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects,* Leiden 1973.

legis dicentes). Los escritos de los profetas reciben en ellos una exposición curiosa; se hacen circuncidar y conservan las costumbres de la ley y el modo de vivir de los judíos, por lo que adoran a Jerusalén como si fuera la casa de Dios» [4]. Más adelante, en la misma obra (III, 15, 1), el obispo de Lión habla de «los que no reconocen a Pablo» y refuta la tesis según la cual «Pablo no es apóstol». Parece cierta la referencia a los grupos ebionitas.

Muy probablemente en este testimonio de Ireneo se inspiró Eusebio de Cesarea († 339) en su *Hist. Eccl.* III, 27, 2-4: «... La observancia de la ley de Moisés era para ellos de imprescindible necesidad, ya que a su juicio la sola fe en Cristo y la vida vivida en conformidad con esta fe no bastaban para la salvación. Otros, en consecuencia, que llevaban el mismo nombre (...), ponían también todo el celo posible en cumplir las prescripciones de la ley entendida en sentido carnal. Pensaban que había que rechazar las *Epístolas* de Pablo y llamaban al apóstol apóstata de la ley *(apostatēn...tou nomou);* se servían solamente del *Evangelio* llamado de los hebreos y tenían poco en cuenta los demás» [5].

Más bien se presenta como independiente el testimonio de Epifanio († 403) en su *Panarion* 30, 16, 6-9, que tuvo acceso a los escritos del ebionismo: «(6) Ellos (los ebionitas) mencionan también otros Hechos de los apóstoles, en donde hay muchas cosas llenas de impiedad y allí aparece que no se han armado superficialmente contra la verdad. (7) También han inventado algunas ascensiones y narraciones en los *Anabathmoi* de Santiago, como si él hubiera hablado contra el templo y los sacrificios, contra el fuego que arde sobre el altar, y otras muchas cosas llenas de necedad (que le han imputado). (8) Por eso tampoco se avergüenzan de acusar a Pablo con palabras inventadas por la iniquidad y el engaño de sus pseudoapóstoles; dicen que fue tarsiota, como él mismo declara y no niega, y afirman que es de origen griego *(ex Hellēnōn),* tomando pretexto del pasaje en que dijo sinceramente: 'Soy tarsiota, ciudadano de una no oscura ciudad' [cf. Hech 21, 39]. (9) Dicen además que es griego *(hellēna)* e hijo de madre griega y de padre griego; que subió a Jerusalén quedándose allí durante algún tiempo; que quiso casarse con la hija del (¿sumo?) sacerdote y que por eso se hizo prosélito y se circuncidó. Pero al no obtener como esposa a la joven, se irritó y escribió contra la circuncisión, el sábado y la legislación» [6].

4. Como anteriormente, utilizamos la traducción de E. Bellini.
5. Cf. la edición dirigida por G. del Ton.
6. Edición crítica dirigida por K. Holl, *Epiphanius, (Ancoratus und Panarion) I,* Leipzig 1915. Utilizamos, con alguna libertad, la traducción de A. F. J. Klijn-G. J. Reinink, *o.c.,* 183-184 y de G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen,* Berlin ²1981, 251.

Más adelante (*Panarion* 30, 25, 1) Epifanio se repite: los ebionias, insultándolo *(hōs blasphēmountes),* dicen que Pablo es un griego y de origen pagano *(ex ethnōn)* y que sólo más tarde se hizo prosélito.

El antipaulinismo de los ebionitas es atestiguado también por Orígenes, a quien el pagano Celso había objetado la existencia de sectas cristianas que rompían la unidad del cristianismo: «Existen realmente sectas (entre los cristianos), que no aceptan las *Epístolas* del apóstol Pablo, como las dos sectas de los ebionitas y los llamados encratitas; por tanto, éstos, que no citan al apóstol como a un santo y a un sabio...» (*Contra Celsum* v, 65)[7].

No cabe duda de que estas presentaciones patrísticas de los ebionitas se resienten del género de la diatriba antiherética, pero no por ello puede negarse su credibilidad histórica substancial. El antipaulinismo ebionita consistía en rechazar la persona, las cartas y la teología de Pablo; éste no sería un apóstol auténtico, sus cartas deberían proscribirse y su pensamiento teológico desecharse como falso. Así pues, una repulsa total e incondicionada, casi podríamos decir una excomunión en plena regla. El parámetro de juicio era la ley judía, observada escrupulosamente por los ebionitas y considerada anacrónica por Pablo. En resumen, a sus ojos Pablo era un hereje, en cuanto «apóstata de la ley». Además, el rechazo ebionita de Pablo no eludía, como nos dice Epifanio, los tonos personalistas de difamación del «hereje»; después de todo —iban diciendo—, Pablo no fue nunca un verdadero judío; sus orígenes son paganos y él siguió siendo siempre pagano en su corazón.

Más discutido se manifiesta el antipaulinismo del movimiento herético de los elcasaítas[8], que surgió en la región de los partos durante la invasión romana, al final del reino de Trajano, y que se centraba en la veneración de un misterioso libro de revelaciones. He aquí el testimonio de Orígenes, transmitido por Eusebio (*Hist. Eccl.* VI, 38): «Otro error despuntó por entonces: la herejía llamada de los elcasaítas. Pero ésta quedó extinguida casi desde sus comienzos. Orígenes habla de ella en la *Homilía* que dirigió al pueblo comentando el salmo 82 en estos términos: 'Recientemente ha llegado uno que se jacta de poder defender una doctrina atea y totalmente impía llamada de los elcasaítas, que empezó hace poco a pulular por entre las iglesias. Os expondré las perversas teorías de esta secta, para que no os dejéis enredar por ella. Rechaza ciertas partes de la Escritura, abusa de algunos pasajes del antiguo testamento y del evangelio, desecha por com-

7. Traducción de A. Colonna, *Origene, Contro Celso,* Torino 1971, 481.
8. Cf. A. F. J. Klijn-G. J. Reinink, *o.c.,* 54-67; G. Lüdemann, *o.c.,* 180-193.

pleto al apóstol Pablo *(ton apostolon teleon athetei)*. Enseña que es algo totalmente indiferente renegar de Cristo y que, si uno es prudente, en la necesidad lo renegará con la boca y no con el alma. Exaltan además un libro, que dicen caído del cielo. Quienes lo escuchan y dan fe recibirían un perdón de los pecados distinto del que da Jesucristo'» [9].

También hablan de los elcasaítas Hipólito (*Refut.* IX, 13, 1 - 17, 2) y Epifanio (*Pan.* 19 y 53), pero sin decir que eran antipaulinos. Pero el primero († 235) cuenta que un elcasaíta, llamado Alcibíades, procedente de Apamea, llegó a Roma durante el pontificado de Calixto (217-222) y predicó allí la necesidad de un segundo bautismo, apelando a un misterioso libro de la secta. Añade que Alcibíades vivía *more judaico* y exigía la circuncisión de los creyentes [10]. Así pues, su judeocristianismo aparece sólidamente fundado. Al contrario, se discute sobre si desde sus orígenes el movimiento elcasaíta fue de cuño judeocristiano, o si se trata más bien de un elemento posterior, debido a la influencia ebionita [11].

Así pues, sigue siendo dudoso si el antipaulinismo de los elcasaítas, atestiguado por Orígenes, es una posición suya original e independiente, o bien un factor añadido y posterior, recibido de los ebionitas, cuando el movimiento elcasaíta se desplazó hacia las orillas del Jordán y entró en contacto con las sectas judeo-cristianas [12]. De todas formas, está demostrado que el judeo-cristianismo afecto a la ley hebrea y el antipaulinismo caminan a la par, e incluso que éste es fruto de aquél [13].

9. Traducción de G. del Ton.

10. Cf. el pasaje 14, 1: «Judaeorum legi congruam rationem vitae posuit, ut discipulos alliceret dictitans necesse esse fideles circumcidantur et secundum legem vivant».

11. Acepta la primera hipótesis G. Lüdemann, y la segunda Klijn-Reinink.

12. De modo coherente se contraponen también aquí las hipótesis de G. Lüdemann y de Klijn-Reinink.

13. Para ser completos habría que hablar también de los Cerintianos y de los Encratitas. Lo hacemos brevemente en nota, ya que el judeo-cristianismo antipaulinista de los primeros está históricamente *sub judice* y el antipaulinismo de los segundos, al menos en el siglo II, no parece frontal y maximalista. De Cerinto y de sus adeptos nos hablan algunos pasajes patrísticos (cf. la obra citada de Klijn-Reinink, 3-19). Ireneo parece conocer de Cerinto solamente el dato tradicional transmitido por Policarpo, del encuentro en Efeso de este hereje con el apóstol Juan, que lo definió como «enemigo de la verdad» (*Adv. Haer.* III, 3, 4), aunque luego lo presenta también como gnóstico. Epifanio, el primero en hablar de los Cerintianos además de Cerinto, se hace portavoz de una tradición según la cual Cerinto, encontrándose en Jerusalén cuando llegó allí Pablo acompañado de Tito, desencadenó contra él una revuelta entre los judaizantes (*Pan.* 28, 4, 1); habla también de su adhesión parcial al judaísmo (*Pan.* 28, 1, 3) y dice cómo sembró la confusión en la iglesia antioquena exigiendo la circuncisión de los convertidos del paganismo (*Pan.* 28, 2, 3). Finalmente, en *Pan.* 28, 5, 2-3 presenta así a los cerintianos: «Dicen: Jesús fue circuncidado; por tanto, también vosotros os tenéis que circuncidar. Si Cristo vivió según la ley, también vosotros tenéis que hacerlo. Rechazan a Pablo

2. *Las Pseudoclementinas*

Además de los testimonios indirectos de la patrística, la antigüedad nos ha conservado la voz viva y directa de algunos círculos judeocristianos antipaulinistas. Nos referimos a las *Pseudoclementinas,* una colección de escritos pseudoepigráficos atribuidos a Clemente de Roma, que presentan dentro de un marco narrativo novelesco el relato de las vicisitudes de este último y de su familia [14]. Destacan por su importancia la colección de 20 *Homilías,* que nos han llegado en su original griego, y los diez libros de las *Recognitiones,* traducción latina del original griego hecha por Rufino antes del final del siglo IV. La investigación histórico-literaria, que comenzó la escuela de Tubinga el siglo pasado y caracterizada en los primeros sesenta años de nuestro siglo por las hipótesis sobre todo de H. Waitz [15], B. Rehm [16] y G. Strecker [17], ha llegado a las siguientes conclusiones [18]: 1) la existencia muy probable de un escrito-base *(Grundschrift)* que sirvió como fuente a los autores de las *Homilías* y de las *Recognitiones;* se discute sobre si las *Recognitiones* utilizaron también las *Homilías,* además del tex-

(ton de Paulon athetousi) porque no creyó en la circuncisión, pero también lo expulsan *(ekballousin)* por haber dicho: 'Los que creéis estar justificados en la ley *(en nomōi dikaiousthe),* habéis perdido la gracia' (cf. Gál 5, 4) y 'Si os hacéis circuncidar, Cristo no os servirá de nada' (cf. Gál 5, 2)».

En conclusión, creo que puede decirse que de Cerinto sólo se sabe que fue un hereje de los primerísimos tiempos del cristianismo, que vivió en Asia menor. Luego lo presentaron bien como gnóstico (Ireneo), bien como judío antipaulino (Epifanio), bien incluso como milenarista (Cayo), pero se trata de etiquetas arbitrarias en el plano histórico (cf. A. F. J. Klijn-G. J. Reinink, *o.c.,* 18-19).

Orígenes en *Contra Celsum* V, 65, pasaje antes recogido, menciona también a los encratitas entre los antipaulinistas. En el siglo II Taciano, llamado por Jerónimo *Encratitarum patriarches* (= patriarca de los encratitas), siempre según este Padre de la Iglesia habría desechado algunas cartas de Pablo (Prólogo a la carta de Tito: PL, ed. II, 26, 590). En su *Hist. Eccl.* IV, 29, 6, Eusebio por su parte afirma: «Se dice que (Taciano) tuvo la desfachatez de cambiar algunas palabras del apóstol para corregir la estructura de la frase». Sólo en el siglo III el movimiento encratita, capitaneado por un tal Severo, se muestra francamente antipaulino: «... difaman al apóstol Pablo *(blasphēmountes de Paulon ton apostolon)* y desechan sus cartas *(athetousin autou tas epistolas),* así como también los Hechos de los apóstoles» (Eusebio, *Hist. Eccl.* IV, 29, 5).

14. Además de la bibliografía general antes citada, cf. A. Salles, *La diatribe antipaulinienne dans le «roman pseudo-clémentin» et l'origine des «Kerygmes de Pierre»:* RB 64 (1957) 516-551; sobre todo J. Wehnert, *Literarkritik und Sprachanalyse. Kritische Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der Pseudoklementinen-Forschung:* ZNW 74 (1983) 268-301.

15. Cf. H. Waitz, *Die Pseudoklementinen. Homilien und Recognitionen. Eine quellenkritische Untersuchung,* Leipzig 1904.

16. B. Rehm, *Zur Entstehung der Pseudoclementinischen Schriften:* ZNW 37 (1938) 77-184.

17. Cf. el estudio fundamental de G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen,* Berlin ^{2}1981.

18. Cf. J. Wehnert, *art. cit.,* 276.

to base; 2) el escrito-base se remonta al siglo III, mientras que la versión original de las *Homilías* y de las *Recognitiones* es del siglo IV; se discute, no obstante, sobre cuál de estas dos obras es anterior; 3) ni las *Homilías* ni el escrito-base son de origen ebionita ni de tendencia antipaulina; se discute sobre si el ebionismo y el antipaulinismo, presentes indudablemente en las *Homilías* y en el escrito-base, tienen que atribuirse a una fuente del escrito-base, concretamente a los *Kērygmata Petrou* (Predicaciones de Pedro) del siglo II, o si han de considerarse como una interpolación [19].

Hoy, sin embargo, esta línea de investigación dirigida al hallazgo de las fuentes parece carecer de rigor metodológico, realizada sobre bases frágiles y privada de la verificación del criterio lingüístico. Por ejemplo, se piensa en la existencia de un escrito-base como fuente de las *Homilías* y de las *Recognitiones* basándose en el material común a estas dos obras: un procedimiento análogo al que se ha seguido a propósito de Mateo y de Lucas, y que desembocó en la hipótesis de la fuente Q. Pero no es cierto que las *Homilías* y las *Recognitiones* sean independientes; por tanto, el material común podría explicarse a partir de la dependencia literaria de las *Recognitiones* respecto a las *Homilías*. Más aún, se motiva la existencia de los *Kērygmata Petrou* como fuente del escrito-base, partiendo de la *Epistula Petri* y de la *Contestatio* (o *Diamartyria*), dos cartas que, por ser su introducción, indicarían tanto la existencia de la fuente mencionada como su extensión [20]. Pero un análisis lingüístico detenido ha demostrado que la *Epistula Petri* y la *Contestatio* pertenecen al autor de las *Homilías,* que siguiendo un modelo ya tradicional, las puso al frente de su obra para aumentar su crédito.

Las reservas sobre los resultados y la metodología de la crítica literaria de las fuentes, aplicada hasta ahora a las Pseudoclementinas, aumentan más aún por la exigencia de analizar estos escritos, especialmente las *Homilías* y las *Recognitiones,* desde el punto de vista de historia de la tradición [21]; por lo que se refiere al antipaulinismo presente en estas dos obras, más que a las fuentes escritas habría que dirigir la atención a las tradiciones antiguas, atestiguadas también en otros lugares, por ejemplo en los *Anabathmoi de Santiago* y en las posiciones de los elcasaítas.

De todas formas, en los textos antipaulinos de las Pseudoclementinas resuena la palabra lejana de los grupos judeo-cristianos del siglo

19. G. Strecker sostiene la primera hipótesis, B. Rehm la segunda.
20. Así, por ejemplo, G. Strecker.
21. Punto de vista ya acentuado en el artículo de A. Salles y defendido últimamente a capa y espada por G. Lüdemann y sobre todo por J. Wehnert.

II, que podemos identificar con los ebionitas de los testimonios patrísticos o por lo menos declarar que están cerca de ellos. Se trata de pasajes en donde se contrapone Pablo a Pedro, y también a veces Pablo a Santiago. Pablo aparece regularmente con el nombre de Simón (Mago), habiendo sido reutilizada la polémica antipaulina original sucesivamente en contra de la herejía simoniana. Los antipaulinistas de las pseudoclementinas, por consiguiente, se escudaban en el nombre prestigioso de Pedro y de su evangelio de fidelidad a la ley judía para combatir el evangelio paulino, no conforme con la práctica de las prescripciones legales del judaísmo.

Concretamente, en la *Homilía XVII, 13-19*[22] la contraposición entre Pedro y Pablo se desarrolla en relación con los canales recorridos por la auténtica revelación divina para llegar a los hombres. Dice lo siguiente: ¿hay que considerar como creíble la evidencia de un contacto directo e inmediato *(enargeiai)*[23], o bien el camino de la visión *(ophthasía),* de la aparición *(horama)* y del sueño *(enypnion)*?. En defensa de la primera solución se sitúa Pedro, que vivió con Jesús de Nazaret y por inspiración divina llegó a confesar la filiación divina del Maestro. La segunda es defendida por Pablo, que pudo basarse en la aparición de Cristo resucitado en el camino de Damasco (1 Cor 9, 1; 15, 8) y en sus visiones y revelaciones extraordinarias atestiguadas en 2 Cor 12, 1; Gál 1, 12.16; 1 Cor 2, 9-11. Como se ve, la discusión no es teórica: los dos contendientes defienden su propia experiencia como recepción válida de la auténtica revelación divina. El objetivo manifiesto del autor es el de desacreditar a Pablo: la suya es una pseudo-revelación divina; está privado de toda legitimación apostólica de lo alto, ya que no trató con Jesús de Nazaret; finalmente hay que reconocer como falsa su predicación, reducida como está a un producto puramente humano.

En 13, 1-2 es Simón (= Pablo) el que ataca a Pedro: «Has dicho que has comprendido exactamente la doctrina de tu maestro, habiéndolo escuchado y visto presente de manera inmediata *(enargeiai),* siendo así que ningún otro puede experimentar lo mismo por medio de una visión *(horamati)* o de una aparición *(ophthasiai).* Yo demostraré que eso es falso. El que escucha a uno con inmediatez *(enargōs)* no está

22. El texto griego de las *Homilías* en edición crítica ha sido dirigido por B. Rehm, *Die Pseudoklementinen* I: *Homilien,* Berlin 1969. Para la traducción, aquí como a continuación, hemos tenido ante la vista las traducciones, todas ellas parciales, de A. Salles, *art. cit.,* de G. Strecker y de J. Irmscher en las secciones *Die Kerygmata Petrou* y *Die Pseudoklementinen,* dirigidas respectivamente por ellos en la obra E. Hennecke-W. Schneemelcher (ed.), *Neutestamentlichen Apokryphen* II, Tübingen [3]1964, y de M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento* II: *Atti e Leggende,* Torino 1966, 211-236.

23. G. Strecker, *o.c.,* 191 recoge esta definición de *enargeia:* «evidentia qua res singulae sensibus veluti admoventur».

realmente cierto sobre lo que se le ha dicho; su mente debe tener en cuenta la posibilidad del engaño, siendo después de todo un hombre el objeto que se ha mostrado. Por el contrario, la aparición, junto con todo lo que se le ha aparecido, le ofrece al vidente la certeza de su carácter divino *(theiotēs)*. Respóndeme ante todo sobre esto».

En 14, 1-7 tenemos la respuesta elaborada de Pedro. Citemos por extenso los cuatro primeros versículos: «...Pretendes que el oyente puede conocer mejor por aparición que no por evidencia inmediata *(par'ophthasias / para tēs enargeias)* y quieres convencernos de que el oyente de una aparición está más seguro que el oyente que ha tenido un contacto inmediato. Así pues, en definitiva has afirmado que conoces mejor que yo lo que se refiere a Jesús, habiendo oído su palabra en el curso de una aparición. Pero quiero contestar a lo que se propuso desde el principio. Al profeta, siendo un profeta que ante todo ha convencido plenamente, se le cree con certeza sobre todo lo que dice con inmediatez y se sabe *a priori* que es veraz y que, tal como desea su discípulo, responde una vez que se le ha preguntado y ha sido puesto a prueba. Por el contrario, el que cree en una aparición o en una visión o en un sueño, sigue en la incertidumbre, puesto que ignora quién es al que presta su fe. Puede tratarse de un demonio malo o de un espíritu engañoso que en su hablar esté fingiendo lo que no es». A continuación se indica que la revelación divina hecha a un hombre despierto tiene garantías de verificación que faltan cuando Dios se dirige al hombre en el sueño (14, 5-7).

En 15, 1 ss se va agriando más el diálogo polémico: «Y Simón dijo: 'Si dices que las apariciones no dicen del todo la verdad, admite por lo menos que las visiones y los sueños que son enviados por Dios no engañan sobre lo que quieren decir'. Y Pedro respondió: 'Dices bien que, al ser enviados por Dios, no engañan. Pero no está claro si el que tuvo en sueños una visión vio efectivamente alguna cosa enviada por Dios'. Y Simón: 'Si el que ha tenido la visión es un hombre justo, hay que admitir que ha visto la verdad'. Y Pedro: 'Hablas bien. Pero ¿cómo es justo si tiene necesidad de una visión para comprender lo que hay que comprender y para hacer lo que hay que hacer?'. Y Simón: 'Concédeme esto: que sólo el justo puede tener una visión verídica, y te respondo a aquello. En efecto, mi juicio es que un impío no puede tener un sueño verídico'». Y Pedro: 'Eso es falso y te lo puedo demostrar sin recurrir a las Escrituras o con las Escrituras *(agraphōs / eggraphōs)*'». Sigue la argumentación que se desarrolla en dos tiempos. En primer lugar, Pedro afirma que ningún hombre puede ver la naturaleza no-carnal *(asarkon idean)* del Padre o del Hijo que emana una luz que deslumbra los ojos de los mortales (16, 2); y concluye que, si uno piensa que ha tenido una visión, ha de saber si es obra

de un demonio malo (16, 6). Luego apela al testimonio de la Biblia, que muestra cómo también los impíos tuvieron sueños enviados por Dios, por ejemplo Abimelek, el faraón, Nabucodonosor (17, 1-4); y concluye: «Así, por el hecho de que uno tenga visiones, sueños y apariciones no se sigue que sea sin más un hombre piadoso. En efecto, la verdad brota para el hombre piadoso de su puro sentido natural; no la busca en el sueño, sino que se les da a los buenos mediante la inteligencia *(synesei)*» (17, 5).

En este punto Pedro apela a su experiencia, que tiene valor paradigmático: «Así también a mí se me reveló *(apekalyphthē)* el Hijo de parte del Padre. Por eso sé, partiendo de mi propia experiencia, cuál es el poder de la revelación. Efectivamente, cuando el Señor preguntó quién decía la gente que era, al oír que uno lo llamaba de una forma, otro de otra, esa fuerza brotó en mi corazón y no sé cómo dije: 'Tú eres el Hijo del Dios vivo' (cf. Mt 16, 13-16). El me declaró bienaventurado y me hizo saber que había sido el Padre el que me lo había revelado (Mt 16, 17). Desde entonces aprendí a conocer qué es la revelación *(apokalypsis)* y esto sin instrucciones, apariciones ni sueños. Y realmente es así. En nosotros está toda la verdad, ya que Dios la ha puesto allí en estado germinal..., pero queda escondida y desvelada *(apokalyptetai)* por la mano de Dios, que actúa según el mérito de cada uno que él conoce. Por el contrario, el manifestar algo desde fuera *(exōthen)* mediante apariciones o sueños es un fenómeno no de revelación *(apokalypsis),* sino de cólera *(orgē).* Por eso está escrito en la ley que Dios, enfadándose contra Aarón y María, dijo: 'Si surgiera un profeta de entre vosotros, me daré a conocer a él por medio de visiones y de sueños, pero no como a Moisés, mi siervo, a quien hablaré de forma visual *(en eidei)* y no mediante sueños, como cuando uno habla con su amigo' (cf. Núm 12, 6-8 y Ex 33, 11). Así pues, ve cómo es expresión de cólera el manifestarse con visiones y sueños, mientras que con un amigo se habla cara a cara, de forma visual *(en eidei),* y no mediante enigmas y visiones y sueños, como cuando se habla con un enemigo» (18, 1-6).

Luego Pedro aplica este principio al caso de Pablo: «Así pues, si mediante una visión se te apareció también a ti nuestro Jesús y se dio a conocer y habló contigo, esto lo hizo como enfadado *(orgizomenos),* como si se dirigiera a un adversario *(hōs antikeimenōi).* Por eso habló mediante visiones, sueños o también revelaciones que vienen de fuera *(exōthen)*» (19, 1).

Pero luego, más radicalmente, Pedro niega que Cristo se le apareciera realmente a Pablo y niega en su raíz sus pretensiones de ser un apóstol igual a los apóstoles de Jerusalén: no tuvo contacto directo con Jesús de Nazaret y, además, se rebeló contra Pedro, beneficia-

rio de la gracia del Padre, que le reveló al Hijo y a quien Cristo constituyó como roca y fundamento de su Iglesia. Le queda una última posibilidad: hacerse discípulo de Pedro y de los demás discípulos históricos de Jesús y hacerse de este modo su colaborador: «Pero me pregunto si uno puede ser instruido mediante una aparición hasta el punto de poder ser maestro. Y si me respondes que sí, entonces te digo, ¿por qué el Maestro se entretuvo por un año entero con personas ignorantes? Además, ¿cómo creerte que se apareció también a ti? ¿Y cómo pudo habérsete aparecido, si tienes ideas contrarias a su doctrina? Pero, aun admitiendo que se te apareció y que te instruyó por una hora y que por eso te has convertido en apóstol, proclama sus palabras, expón su doctrina, ama a sus apóstoles, no luches contra mí, que he estado con él. La verdad es que te has opuesto a mí como enemigo *(enantios anthestēkas)* (cf. Gál 2, 11), a pesar de que soy la roca *(petra)* sólida y el fundamento de la Iglesia *(themelios ekklēsias)* (cf. Mt 16, 18). Si tú no fueses mi adversario *(antikeimenos),* si no me hubieses ultrajado y no hubieras difamado mi predicación *(kērygma),* para que no se me creyese cuando anuncio lo que yo mismo oí directamente del Señor, como si yo fuera indudablemente merecedor de condenación *(katagnosthentos)* (cf. Gál 2, 11) y tú de aprobación. Pero si dices que yo merezco la condenación *(kategnōsmenos)* (cf. Gál 2, 11)[24], acusas a Dios que me ha revelado a Cristo y difamas al que me ha proclamado bienaventurado debido a la revelación (cf. Mt 16, 17). Y si quieres realmente colaborar con la verdad, aprende antes de nosotros lo que nosotros hemos aprendido de él y, cuando te hayas hecho discípulo de la verdad, podrás hacerte colaborador nuestro *(synergos)*» (19, 2-7).

En la *Homilía II, 15, 1-18, 2* el antipaulinismo se expresa dentro del cuadro filosófico de la concepción de las sicigías, es decir, de las parejas antitéticas de que consta el mundo creado y por cuya lucha es dirigida la historia, con la victoria del bien sobre el mal. En las parejas naturalistas: cielo-tierra, día-noche, luz-fuego, sol-luna, vida-muerte, vale la regla *(ho kanōn)* y la disposición *(hē taxis)* de que el primer componente de cada pareja (masculino) es mejor que el segundo (femenino). En las parejas históricas, por el contrario, viene antes lo peor y luego lo mejor; son las siguientes: Caín-Abel, cuervo negro-paloma blanca en el diluvio, Ismael-Isaac, Esaú-Jacob, Aarón-Moisés, Juan Bautista-Jesús, Simón-Pedro, el Anticristo-Cristo. El punto central de la polémica es la contraposición entre el evangelio auténtico de Pedro y el anuncio falso de Pablo.

24. Las dos claras referencias a Gál 2, 11 intentan oponerse al juicio negativo hecho por Pablo sobre Pedro durante el choque en Antioquía de Siria.

He aquí las palabras de Pedro que, ante todo, en 15, 1-4 enuncia el principio de las sicigías: «Y así Dios mismo, que es uno solo, a fin de enderezar a los hombres hacia la verdad de las cosas, dividió de forma dicotómica y contrapuesta todas las realidades primarias, creando —él que desde el principio es el único Dios— el cielo y la tierra, el día y la noche, la luz y el fuego, el sol y la luna, la vida y la muerte. Pero entre éstas dotó de libre albedrío solamente al hombre que tiene la posibilidad de hacerse justo o injusto. También hizo que se le apareciesen las imágenes de la sicigías en orden inverso, poniendo ante sus ojos primero las cosas pequeñas y luego las grandes, primero el mundo y luego la eternidad. Pero este mundo es pasajero, mientras que el futuro es eterno. Primero está la ignorancia, luego viene el conocimiento. Del mismo modo ordenó a los que tienen la profecía. Porque lo cierto es que el mundo presente es femenino, como la madre que da la vida a sus hijos, y el eón futuro es masculino, como el padre que acoge a sus hijos. Por eso los profetas de este mundo preceden a los que, siendo hijos del eón futuro, tienen el conocimiento de las cosas eternas».

En este punto se interrumpe la exposición para atacar enseguida a Pablo: «Pues bien, si este misterio lo hubieran conocido los hombres timoratos de Dios, no habrían caído nunca en error, sino que habrían sabido también al presente que Simón, el que está desorientando a todos, es colaborador *(synergos)* de la débil mano izquierda (de Dios, es decir, colaborador del Maligno)» (15, 5).

Prosigue a continuación Pedro el discurso sobre las sicigías, desarrollándolo en cuanto a las sicigías históricas: «Esta es la regla *(ho kanōn)* profética. Lo mismo que Dios, que es uno solo, creó al principio como derecha e izquierda primero el cielo y luego la tierra, así también reunió todas las sicigías una tras otra. Pero no actúa de la misma manera con los hombres, sino que invierte todas las sicigías. En efecto, si sus primeras criaturas son las mejores y las segundas las peores, entre los hombres encontramos lo contrario: peores las primeras y mejores las segundas. Por tanto, de Adán, hecho a imagen de Dios, nació como primer hijo el injusto Caín, y como segundo el justo Abel. De nuevo, de aquel que entre vosotros se llama Deucalión (= Noé) fueron enviadas dos imágenes de espíritus, del espíritu impuro y del puro, es decir, primero el cuervo negro y luego la paloma blanca. También de Abrahán, progenitor de nuestro pueblo, nacieron dos hijos, primero Ismael y luego Isaac, que fue el bendecido por Dios. Del mismo modo de este Isaac nacieron dos hijos, el impío Esaú y el piadoso Jacob. Así, según este orden *(taxis)* llegó primero, habiendo entrado en el mundo como primogénito, el pontífice (= Aarón) y luego el legislador (= Moisés). De forma semejante —dado que la

sicigía relacionada con Elías, que tenía que venir, fue guardada libremente para otro tiempo y se decidió conservarla para una época oportuna— llegó primero el que está entre los nacidos de mujer (= Juan Bautista: cf. Mt 11, 11), y luego llegó como segundo aquel que está entre los hijos del hombre (= Cristo)» (16, 1-7 y 17, 1-2).

La última sicigía final es Pablo-Pedro. En realidad, en el texto tal como ha llegado a nosotros viene la sicigía Anticristo-Cristo; pero parece tratarse de una interpolación, como demuestra el texto que sigue desarrollando la sicigía Pablo-Pedro: «Partiendo de este orden *(taxis)* podría saberse cuál es el puesto de Simón, que llegó primero a los paganos precediéndome a mí, y cuál es el puesto que a mí me corresponde, que vine después de él, ya que lo seguí como la luz a las tinieblas, el conocimiento a la ignorancia, la curación a la enfermedad. Como nos ha dicho el verdadero profeta (cf. Mt 24, 24; 7, 15), debe venir primero un falso evangelio anunciado por un impostor, y luego, tras la destrucción del lugar santo, será enviado un verdadero evangelio secretamente para corrección de las futuras herejías. Luego, hacia el final, de nuevo tiene que venir primero el Anticristo y luego aparecerá Jesús, nuestro verdadero Mesías. Más tarde, tras surgir la luz eterna, desaparecerán todas las realidades tenebrosas. Así pues, como he dicho, ignorando algunos la regla *(ho kanōn)* de las sicigías, no saben tampoco qué clase de hombre es Simón, mi predecesor. Si lo conocieran, no creerían en él. Pero ahora, al no ser bien conocido, se le cree injustamente. Y aquel que hace lo que hacen los opositores es amado; el enemigo es acogido como un amigo; aquel que es la muerte es deseado como salvador; es considerado luz aquel que es el fuego; al que es impostor se le acoge como a un mensajero de la verdad» (17, 3-5 y 18, 1-2).

En la *Homilía XI, 35, 3-6* se le aplica a Pablo la palabra de Jesús, que puso en guardia a sus discípulos contra los que siembran el error; se le menciona entre los enviados del Maligno y se exalta, por el contrario, a Santiago como garantía de ortodoxia. Este trozo se presenta formalmente como un discurso de Pedro dirigido a los presbíteros en presencia de toda la comunidad: «Nuestro Señor y profeta, que nos ha enviado, nos ha contado cómo el Maligno, después de discutir con él durante cuarenta días sin haber podido nada en contra suya, prometió enviar como apóstoles a algunos de sus adeptos para engañar (a los hombres) *(pros apatēn)*. Por eso acordaos ante todo de no acoger a ningún apóstol o maestro o profeta que no haya sometido previamente su predicación *(kērygma)* a Santiago, llamado hermano de mi Señor y encargado de guiar la iglesia de los judíos en Jerusalén, y que no se haya presentado ante vosotros provisto de testimonios. Y esto para que la Malicia *(hē kakia)*, que discutió durante cuarenta

días con el Señor sin poder nada contra él, caída más tarde como rayo que parte del cielo y llega a la tierra, no tenga que enviar contra vosotros un heraldo *(kēryka),* como ahora ha introducido a Simón que, con la excusa de anunciar la verdad en nombre de nuestro Señor, en realidad siembra el error *(planēn).* Por eso, el que nos ha enviado ha dicho: 'Vendrán muchos contra mí con vestidura de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces; por sus frutos podréis conocerlos' (cf. Mt 7, 15)».

Las *Recognitiones*[25] presentan un pasaje paralelo; pero en él no se menciona expresamente a Pablo (Simón); en compensación, el autor concluye con la afirmación de que los apóstoles auténticos de Cristo son doce y no más, así como el año está constituido sólo por doce meses. La alusión a Pablo y a sus pretensiones de ser apóstol de Cristo ni más ni menos que los doce apóstoles jerosolimitanos resulta probable: «(El diablo tentador) se apresura a enviar inmediatamente a este mundo pseudoprofetas, pseudoapóstoles y pseudodoctores, para que hablen en nombre de Cristo, pero haciendo realmente la voluntad del demonio. Por eso sed precavidos y procurad prestar fe solamente a los doctores que lleven de Jerusalén el testimonio de Santiago, hermano del Señor, o de cualquiera que fuere su sucesor. Solamente tiene que ser acogido aquel que se haya dirigido allá y haya sido aprobado allí como doctor idóneo y fiel en la predicación de la palabra de Cristo, es decir —repito— el que haya llevado consigo el testimonio. Pero vosotros no esperéis en este tiempo tener ningún otro profeta o apóstol distinto de nosotros. Efectivamente, uno solo es el verdadero profeta (= Jesús), cuya palabra es predicada por nosotros, los doce apóstoles; ése es el año agradable al Señor, que tiene en nosotros los doce meses» (*Recognitiones* IV, 34, 5-35, 3).

También la *Epistula Petri,* dirigida a Santiago, «señor y obispo de la santa Iglesia», escrito de acompañamiento de los «libros de las Predicaciones» *(kērygmatōn biblous)* de Pedro, confiados expresamente a Santiago para que los guarde con fidelidad, y la *Contestatio,* donde este último acusa su recibo y profesa obediencia plena a las normas recibidas, contienen claros motivos antipaulinos, propios de sectas judeo-cristianas tradicionalistas, como aparece, por ejemplo, en *Cont.* 1, 1, donde Santiago notifica a los ancianos de la comunidad la voluntad de Pedro de entregar los libros de sus Predicaciones «sólo a las personas buenas y piadosas, que desean convertirse en maestros y que al mismo tiempo son fieles que proceden de la circuncisión». Pedro, y en segundo grado Santiago, son los que garantizan la ver-

25. La edición crítica ha sido dirigida por B. Rehm, *Die Pseudoklementinen* II: *Recognition in Rufinsübersetzung,* Berlin 1965. La traducción, aquí y más adelante, es nuestra.

dad; a ellos apelan estos antipaulinistas para combatir a Pablo, señalado aquí, como en *Recognitiones* I, 70-71, con la denominación «inimicus homo», sacada de la parábola del grano y de la cizaña, en la que indicaba al Maligno (cf. Mt 13, 28); pero también se alude a sus seguidores. Como se ha dicho anteriormente, el texto que ha llegado hasta nosotros pertenece al homilista, es decir, al autor de las *Homilías,* y por tanto al siglo IV. Pero éste ha recurrido a tradiciones muy antiguas, que se remontan al siglo II, en sus motivos antipaulinistas, como demostrará la tradición que subyace a *Recognitiones* I, 66-71, que polemiza de la misma manera contra Pablo, calificándolo también de *inimicus homo.*

En primer lugar Pedro —pero repetimos que se trata de escritos pseudoepigráficos— confía su enseñanza escrita a Santiago, para que sea conservada con todo cuidado y transmitida con todas las cautelas del caso: «Hermano..., te suplico instantemente que no entregues a nadie el libro de mis predicaciones que te envío, tanto si es de origen pagano como si es compatriota nuestro, antes de que tú lo hayas examinado. Debes transmitirlo solamente a aquellos que hayas probado primero y considerado dignos, tal como Moisés se comportó con los setenta que le sucedieron en su cátedra» (1, 2). La preocupación de Pedro es que su pensamiento no se vea falseado por los seguidores de Pablo. La manzana de la discordia es la aceptación o no de la ley mosaica; la contraposición entre Pedro y Pablo equivale a la antítesis entre kerigma «nomista» y doctrina «anomista»: «En efecto, algunos que proceden de los paganos *(apo ethnōn)* han rechazado mi predicación según la ley *(to di'emou nomimon kērygma),* habiendo aceptado por el contrario una doctrina opuesta a la ley *(anomon didaskalian)* y propagada sin fundamento alguno por el hombre enemigo *(tou echthrou anthrōpou).* Ya hay algunos, mientras todavía vivo, que falsean con diversas interpretaciones mis palabras en el sentido de la abrogación de la ley *(eis tēn tou nomou katalysin),* como si yo pensase lo mismo que ellos, pero sin proclamarlo abiertamente *(ek parrēsias).* ¡Lejos de mí tal cosa! Eso significaría realmente oponerse a la ley de Dios, predicada por Moisés y confirmada por nuestro Señor, en lo que se refiere a su permanencia eterna. Porque él ha dicho: 'El cielo y la tierra pasarán, pero nunca se vendrá abajo ni una jota ni un ápice de la ley'. Y dijo esto «para que todo se cumpla» (cf. Mt 5, 18). Pero aquellos que pretenden —no sé cómo— conocer por dentro mis pensamientos, tienen la desfachatez de interpretar palabras, que me han oído, de una forma más recta que yo mismo que las pronuncié, y van diciendo a todos los que ellos instruyen que es ésta mi opinión, siendo así que yo nunca he pensado de esa manera. Así pues, si algunos tienen el atrevimiento de proferir tales mentiras estando yo vivo toda-

vía, cuánto más se atreverán a hacerlo luego los que vengan detrás de mí» (2, 3-7).

Hace eco a estas mismas ideas la *Contestatio* en 5, 2: «Si nosotros presentásemos a todos estos libros, como sucede, y éstos fueran falsificados o deformados mediante diversas interpretaciones por ciertas personas atrevidas, como habéis oído que ya lo han hecho algunos, entonces también aquellos que buscan realmente la verdad deberían caer siempre en el error»[26].

Finalmente hay que citar el pasaje de *Recognitiones* I, 66, 2-71, 6[27], en donde se acentúa la antítesis entre Santiago y Pablo, definido este último, exactamente como en la *Epistula Petri,* con el nombre infamante de *inimicus homo.* Pero entre estos dos textos se advierte una diferencia importante: si en la *Epistula Petri* Pablo aparece como el antagonista anomista del kerigma de Pedro, que es por el contrario de cuño nomista, aquí se opone a Santiago como defensor del judaísmo y perseguidor de los que creen en Cristo. Con esta finalidad se apela a la tradición que atestiguan los Hechos de los apóstoles sobre el Saulo perseguidor de los nazarenos y se deja en silencio su conversión, atestiguada también en los Hechos de los apóstoles.

En 66, 2 comienza una nueva unidad literaria centrada en la figura de Santiago, frente al cual aparece al final Pablo: «Así pues, el día siguiente el obispo Santiago, junto con nosotros y con toda la Iglesia, sube al templo (de Jerusalén), en donde nos encontramos con una enorme multitud que nos estaba esperando desde la media noche». Luego Gamaliel, a quien se presenta como creyente («nostrae fidei erat»), a pesar de que seguía estando en las filas de los judíos, invita a Santiago y a sus acompañantes a hablar al pueblo reunido por si Dios les ha revelado algo de nuevo (66, 3-67, 7). Entonces interviene Caifás, «sacerdotum princeps», para pedirle a Santiago, «episcoporum princeps», que se discuta sobre la base de las Escrituras «utrum Jesus ipse sit Christus an non» (68, 1-2). Santiago acepta la invitación de Caifás y con la biblia en la mano demuestra que Jesús es el mesías y el protagonista de las dos venidas, la humilde que ha realizado ya y la venida gloriosa que sigue siendo objeto de esperanza. Luego habla de la necesidad del bautismo y de Cristo hijo unigénito de Dios (68, 3-69, 7).

Las palabras de Santiago hacen mella en el auditorio (69, 8), pero he aquí que interviene entonces Pablo para impedir la conversión de los judíos: «Estaban ya a punto de hacerse bautizar, cuando un cierto hombre enemigo *(homo quidam inimicus)* entró en aquel mismo momento en el templo con unos pocos acompañantes y comenzó a gritar y a decir: '¿Qué es lo que estáis haciendo, israelitas? ¿por qué

26. En la traducción he seguido con alguna libertad a M. Erbetta, *o.c.,* 215-217.
27. En este sentido cf. G. Lüdemann, *o.c.,* 230-248.

os dejáis atrapar tan fácilmente? ¿por qué os dejáis conducir tan precipitadamente como hombres bastante funestos y engañados por un mago?'. Mientras se decían todas estas cosas y Santiago, el obispo, se ponía a refutarlas, él empezó a sublevar al pueblo para que se levantara en contra, de forma que la gente no podía escuchar lo que se decía. Por consiguiente, empezó a exaltar a todos con gritos y a derribar todo lo que se había ido construyendo con tanto esfuerzo y, al mismo tiempo, se puso a acusar a los sacerdotes y a inflamar con injurias y apóstrofes y a impulsar a toda la gente, como furibundo, para que los matasen, diciendo: '¿Qué hacéis? ¿Por qué os cruzáis de brazos? ¡Oh lentos y perezosos! ¿Por qué con nuestras manos no atacamos a todos esos y los destrozamos? Dicho esto, tomó del altar un tizón ardiendo y empezó la matanza. Entonces, al verlo, también los demás empezaron a hacer locuras. Gritan todos, los asesinos y los asesinados, corre mucha sangre, huyen en medio de la confusión; y entre tanto aquel hombre enemigo *(ille inimicus homo)* atacó a Santiago y lo hizo precipitar desde el escalón más alto del templo; y creyendo que había muerto, se abstuvo de seguir golpeándolo» (70, 1-8).

Santiago es recogido y llevado a su casa (71, 1-2), pero Pablo prosigue en su actividad persecutoria: «... aquel hombre enemigo *(inimicus ille homo)* fue delegado por el pontífice Caifás para que persiguiera a todos los que creían en Jesús y a marchar a Damasco provisto de sus cartas (credenciales), para que también allí atacase a muerte a los fieles sirviéndose de los infieles. Que se apresurara sobre todo a dirigirse a Damasco, porque creía que allí se había refugiado Pedro. Después de casi treinta días se marchó de Jerusalén pasando por Jericó y se dirigió a Damasco» (71, 3-5).

G. Lüdemann ha analizado comparativamente este texto confrontándolo con el relato de Hegesipo sobre el martirio de Santiago; ha señalado en él tales analogías, pero también tales diferencias, que hay que suponer en el origen de los dos relatos la existencia de una tradición común que se remonta ciertamente al siglo II y que era propia de grupos judeo-cristianos liberales, comprometidos en la misión *ad paganos,* a quienes no exigían como condición necesaria la circuncisión. Por esto atacaban a Pablo recordando su período de celo judío y de hostilidad contra los cristianos.

He aquí el relato de Hegesipo transmitido por Eusebio (*Hist. Eccl.* II, 23, 8-18): «Algunos seguidores de las facciones que había como sectas en el pueblo judío, de las que ya hemos escrito, le preguntaron a Santiago cuál era el papel de Jesús. Respondió que Jesús era el Salvador. Algunos de ellos se dejaron convencer de que Jesús era el Cristo, pero las sectas ya recordadas no creían en su resurrección ni en su futura venida para recompensar a cada uno según sus propias obras;

y todos los que creyeron en ello, creyeron por obra de Santiago. Y como también muchos de los dirigentes abrazaron la fe cristiana, los judíos, los escribas y los fariseos estaban muy sobresaltados; decían que toda la nación corría el peligro de esperar en Jesús al Cristo. Por ello acudieron en masa a Santiago y le dijeron: 'Por favor, procura corregir al pueblo, que se ha equivocado sobre Jesús como si fuera el Cristo. Te pedimos que convenzas a todos los que vengan acá el día de Pascua, sobre la persona de Jesús; todos te prestamos atención, porque sabemos con el pueblo entero que eres una persona justa e imparcial. Así pues, convence a la gente para que no se deje engañar sobre Jesús: todo el pueblo y nosotros te escucharemos. Sube al pináculo del templo, para que desde aquella altura puedas fácilmente ser visto y oído por toda la gente'. Llegó la pascua y se recogieron todas las tribus y estaban también los gentiles entre ellas. Los escribas y los fariseos pusieron a Santiago sobre el pináculo del templo y gritando le dijeron: '¡Oh, justo! Debemos obedecerte todos; puesto que el pueblo se equivoca tras las huellas de Jesús crucificado, dinos cuál era el papel de ese Jesús'. El entonces replicó con voz estentórea: '¿Por qué me interrogáis sobre el Hijo del hombre? He aquí que está sentado en el cielo a la derecha del sumo Poder, y ha de venir sobre las nubes del cielo'. Muchos se quedaron convencidos por el testimonio de Santiago y, glorificando a Dios, exclamaron: '¡Hosanna al Hijo de David!'. Entonces, los escribas y los fariseos se dijeron entre sí: 'Hemos hecho mal al buscar un testimonio semejante sobre Jesús. ¡Vayamos y tiremos abajo a ese hombre, para que se asusten y dejen de creer en lo que dice!'. Y lanzaron un grito: '¡Eh, Eh! ¡También el justo se ha equivocado!'. Y cumplieron el oráculo escrito en Isaías: 'Quitemos de en medio al justo, porque nos causa muchas molestias; en consecuencia, comerán los frutos de sus obras'. Subiendo arriba, precipitaron al justo. Luego se dijeron mutuamente: '¡Lapidemos a Santiago, el justo!'. Y empezaron a apedrearlo, puesto que no había quedado muerto con la caída, sino que se había recobrado, se había puesto de rodillas y oraba de este modo: 'Te suplico, Señor, Dios y Padre, que los perdones, porque no saben lo que hacen'. Mientras lo lapidaban, uno de los sacerdotes de los hijos de Rejab, hijo de Rejabim, de los que dio testimonio el profeta Jeremías, gritó: '¡Deteneos! ¿Qué hacéis? ¡El Justo reza por vosotros!'. Entonces, un lavandero que había entre ellos, tomó el palo con que golpeaba los vestidos, le sacudió a Santiago en la cabeza y éste murió mártir. Lo sepultaron en aquel mismo lugar, cerca del templo, y todavía se conserva junto al templo la estela sepulcral. Se convirtió así para los judíos y para los gentiles en el verdadero testigo de la mesianidad de Jesús»[28].

28. La traducción es de G. del Ton.

20

REIVINDICADO PARA LA GRAN IGLESIA

Monopolizado por Marción y preferido por los gnósticos cristianos, en la segunda mitad del siglo II, Pablo corrió el riesgo de verse confinado en el campo de los herejes. En otras palabras, su abrazo podía resultar mortal. Y si la excomunión de los ebionitas, de los elcasaítas y de los judeo-cristianos creadores de la polémica que más tarde confluiría en las Pseudoclementinas lo había excluido del área de grupos cristianos sectarios y marginales, el abandono eventual por parte de la gran Iglesia habría menguado sus posibilidades de ejercer un influjo importante y duradero en las futuras generaciones cristianas.

Pero providencialmente se libró de este peligro. Dos factores por lo menos tuvieron un papel decisivo en este sentido. En primer lugar su aceptación preexistente y consolidada en amplias zonas del cristianismo de la época, como Anatolia, Grecia y Roma, donde el recuerdo de su persona, el uso del epistolario paulino como escrito autorizado y la referencia a su teología habían echado ya profundas raíces. En segundo lugar, le rindió un inestimable servicio Ireneo [1], al comprometerse expresamente a liberarlo del acaparamiento de signo gnóstico y marcionita y a reivindicarlo plenamente para la gran Iglesia. Por otra parte, el célebre obispo de Lión en los últimos veinte años del siglo II se opuso también con eficacia al ostracismo decretado por los judeo-cristianos tradicionalistas contra el apóstol de los paganos. Entre los dos extremos del antipaulinismo de éstos y del paulinismo maximalista de aquellos, el autor del *Adversus Haereses* hizo valer la vía

1. Bibl.: A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie,* Paris 1960; E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch,* Münster 1979, 292-315; P. Nautin, *Irénée et la canonicité des épîtres pauliniennes:* Revue de l'Histoire des Religions 182 (1972) 113-130; E. Peretto, *La lettera ai Romani cc. 1-8 nell'Adversus Haereses d'Ireneo,* Istituto di Letteratura Cristiana Antica Università di Bari 1971; J. Werner, *Der Paulinismus des Irenaeus,* Leipzig 1889.

Para el texto véase la edición crítica dirigida por A. Rousseau-L. Doutreleau, *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies. Edition critique* (S.C. 263-264 (I); 293-294 (II); 210-211 (III); 100 (VI); 152-153 (V), Paris 1979; 1982; 1974; 1965; 1969. Hemos seguido la traducción de E. Bellini, *Ireneo di Lione, Contro le Eresie e gli altri scritti. Introduzione, traduzione, note e indici,* Milano 1981.

medio o, mejor dicho, la solución «católica»: ni *solus Paulus,* ni *sine Paulo,* sino Pablo en plena armonía con los demás apóstoles.

En concreto, Ireneo discutió la validez de la interpretación de los textos paulinos que daban los gnósticos y Marción, contraponiéndoles una hermenéutica «ortodoxa», basada, como veremos, en la aceptación del testimonio de los Hechos de los apóstoles y en la lectura de todo el epistolario paulino en sintonía con los evangelios y las Escrituras hebreas. He aquí la conclusión del libro IV de su obra: «Pero a este escrito (libro IV) hemos de añadir aún, después de las palabras del Señor *(tōn tou Kyriou logiōn),* las palabras de Pablo *(ta tou Paulou rēmata),* examinar su pensamiento, exponer al apóstol, aclarar todo lo que ha recibido de otras interpretaciones de los herejes, que no entienden ni mucho menos lo que dijo Pablo, mostrar la estupidez de su locura y demostrar, precisamente a partir de Pablo, del que derivan sus objeciones contra nosotros, que ellos son mentirosos, mientras que el apóstol, heraldo de la verdad, enseñó todas las cosas de acuerdo con la predicación de la verdad» (*Adv. Haer.* IV, 41, 4). Véase además V, 13, 2: «...así también los herejes, citando el pasaje 'La carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios' (1 Cor 15, 50), tomaron de Pablo dos palabras, pero no comprendieron el pensamiento del apóstol ni intentaron comprender la fuerza de sus palabras, sino que apegándose tan sólo simplemente a las palabras en sí mismas, se mueren sobre ellas transtornando, por lo que de ellos depende, toda la economía de Dios».

Esta investigación sobre Ireneo, limitada intencionalmente al análisis de su obra maestra *Adversus Haereses*[2], de la que poseemos una versión latina integral de alrededor del 380, una traducción armena de los libros IV-V que se remonta a la segunda mitad del siglo VI y ricos fragmentos del original griego[3], parte de la imagen de Pablo presente en la obra de Ireneo. El autor subraya con especial energía su carisma apostólico: apóstol ni más ni menos que los doce, es decir, que los apóstoles originales[4]. Por algo la fórmula preferida por Ireneo para introducir las citas paulinas son éstas: *Ait Apostolus* («dice el apóstol»). A veces especifica: es el apóstol del Verbo de Dios (V, 2, 2), el apóstol del Señor (V, 3, 1). También aparece la expresión: «el bienaventurado apóstol» *(ho makarios apostolos)* (V, 2, 3). Además, vale la pena señalar que, apelando al testamento apostólico, Ireneo nombra varias veces expresamente a Pablo junto con Pedro (o

2. El otro escrito que ha llegado íntegramente hasta nosotros, *Demostración de la predicación apostólica,* no parece añadir nada nuevo.

3. Cf. en este sentido la introducción del volumen de E. Peretto y sobre todo las introducciones de A. Rousseau a los diversos volúmenes de la obra de Ireneo.

4. Justamente llama la atención sobre ello J. Werner, *o.c.,* 58 ss.

también con algún otro), mientras que los restantes apóstoles son mencionados como grupo anónimo: «(los herejes) pretenden ser superiores a sus discípulos (los de Cristo), como Pedro, Pablo y los demás apóstoles» (I, 25, 2); «por consiguiente, (los valentinianos) no dicen que nos han predicado la verdad Pedro, Pablo y los demás apóstoles (IV, 35, 2); «en efecto, Pedro, Juan, Mateo, Pablo, todos los demás apóstoles...» (III, 21, 3).

El emparejamiento constante con Pedro tiene una especial importancia. Los dos son «los bienaventurados apóstoles *(hoi makarioi apostoloi)* fundadores de la iglesia de Roma, que ha recibido de ellos la tradición apostólica y con la que tienen que estar en sintonía todas las demás iglesias apostólicas, por ejemplo, «la iglesia de Efeso, fundada por Pablo y en la que vivió Juan hasta los tiempos de Trajano» (III, 3, 4). He aquí por extenso el famoso pasaje de Ireneo: «Pero como sería demasiado largo en esta obra enumerar las sucesiones de todas las iglesias, tomaremos a la iglesia más grande y más antigua que conocemos todos, la iglesia fundada y establecida en Roma por los dos gloriosísimos apóstoles *(maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae)*... Así pues, después de haber fundado y edificado la iglesia, los bienaventurados apóstoles *(themeliōsantes oun kai oikodomēsantes hoi makarioi apostoloi tēn ekklēsian)* confiaron a Lino el servicio del episcopado» (III, 3, 2 y 3).

Apelando más tarde a Gál 2, 1-10, Ireneo afirma que Pedro y Pablo anunciaron el mismo evangelio, el primero a los circuncisos y el segundo a los paganos (III, 13, 1). Y aquí aparece la peculiaridad del apostolado de Pablo, señalada elocuentemente en IV, 24, 1-2: «Por eso también Pablo, que era el apóstol de los paganos *(ethnōn apostolos)* ... y por tanto el que había recibido la misión apostólica para los paganos *(eis ta ethnē apostolēn labōn)* se esforzaba más que los que predicaban al Hijo de Dios entre los circuncisos».

Apóstol elegido por Dios aun antes de su nacimiento, esto es, por predestinación, como afirma Gál 1, 15 (cf. V, 12, 4 y 5), pero constituido tal por la revelación divina en Damasco y por las palabras que le dirigió Cristo. A este propósito el obispo de Lión apela a Hech 9: «Después de que se le presentó una revelación del cielo y de que le habló el Señor, como hemos demostrado en el libro tercero, anunció al Hijo de Dios Jesucristo» (V, 12, 5). Y he aquí los pasajes precedentes del libro III, al que se refiere Ireneo. El primero dice así: «Y también Pablo, después de que el Señor le habló desde el cielo, mostrándole que perseguía a su propio Señor persiguiendo a sus discípulos, lo envió a Ananías para que recuperase la vista y fuera bautizado...» (III, 12, 9). Véase sobre todo III, 15, 1, en donde después de recoger

el testimonio de los Hechos de los apóstoles sobre la aparición de Cristo a Saulo (cf. Hech 9, 5) y en particular lo que el Señor le dijo a Ananías: «Ve, porque él es para mí un instrumento elegido para llevar mi nombre ante los pueblos, los reyes y los hijos de Israel, y yo le mostraré lo que habrá de sufrir por mi nombre» (Hech 9, 15-16), Ireneo prosigue de este modo refutando a los ebionitas: «Así pues, los que no aceptan al que fue sellado para llevar animosamente su nombre a los pueblos mencionados desprecian la elección del Señor y se separan de la comunidad de los apóstoles. Efectivamente, no pueden sostener que Pablo no es apóstol, desde el momento en que fue elegido para esto, ni pueden demostrar que Lucas es mentiroso, dado que nos anuncia la verdad con mucha exactitud».

Finalmente, apóstol no aislado en una espléndida soledad, como querían los marcionitas, sino apóstol junto con los demás, esto es, un co-apóstol. En efecto, contra Marción declara Ireneo: «Los que dicen que sólo Pablo conoció la verdad, a quien se le manifestó el misterio por revelación, los refuta el mismo Pablo diciendo que un mismo y único Dios actuó en Pedro para el apostolado de los circuncisos y en él mismo para los paganos. Así pues, Pedro era apóstol del mismo Dios de quien lo era Pablo, y Pablo anunciaba a los paganos al Dios y al Hijo de Dios que Pedro anunciaba entre los circuncisos. Efectivamente, nuestro Señor no vino a salvar solamente a Pablo, ni Dios era tan pobre que tuviera un solo apóstol que conociera la economía de su hijo. Por otra parte Pablo, al decir: «¡Qué hermosos son los pies de los que traen un alegre mensaje de bien, un alegre mensaje de paz!» (Rom 10, 15), hizo manifiesto que no era uno solo, sino varios, los que anunciaban la verdad. Y también en la carta a los Corintios, después de recordar a todos aquellos que habían visto al Señor después de la resurrección, añade: «Tanto yo como ellos así lo predicamos y así lo habéis creído» (1 Cor 15, 11), confesando que la predicación de todos los que vieron al Señor después de la resurrección es la misma y una sola» (III, 13, 1).

Si pasamos ahora a valorar el uso que hace Ireneo de las cartas paulinas, hemos de decir que ningún otro había citado nunca anteriormente con tanta abundancia los textos del apóstol como el autor del *Adversus Haereses*. En realidad, toda la Escritura, antiguo y nuevo testamento, encontró en Ireneo a un atento lector, hasta tal punto que todo el que recorra sus obras «se convencerá enseguida de haberse encontrado con un biblista» [5]. Efectivamente, se han calculado 629 citas del antiguo testamento y 1065 del nuevo. Pues bien, de estas úl-

5. E. Peretto, *o.c.,* 100.

timas 324 son citas del epistolario paulino [6]. Si exceptuamos la nota a Filemón, brevísima y de carácter particular, Ireneo cita todas las cartas paulinas [7]. Se diría que tenemos entre las manos una colección de las epístolas del apóstol.

Las citas paulinas son implícitas, es decir, sin que se diga expresamente que se le está citando, o bien explícitas. En este segundo caso, advertimos la presencia de varias fórmulas introductorias: la preferida es *Ait apostolus* («dice el apóstol»); otras veces se menciona su nombre propio: «Pablo dice/atestigua, etc.»; a menudo se indican también los destinatarios del escrito que se cita o también, de forma más completa, se indica la carta dirigida a tales o cuales destinatarios [8]. Véase, por ejemplo: «Ahora también Pablo, de acuerdo con estas palabras, dirigiéndose a los Romanos, dice...» (III, 16, 9); o también: «Como dice el bienaventurado apóstol en su carta a los Efesios...» (V, 2, 3). El texto paulino es citado con cierta libertad, pero puede decirse que Ireneo se muestra generalmente fiel a lo que dicta el apóstol.

Todavía es más importante destacar cómo Ireneo atribuyó a las cartas paulinas la misma «fuerza demostrativa» *(Beweiskraft)* que se le reconoce a la Escritura del antiguo testamento y a las palabras del Señor Jesús recogidas y transmitidas en los evangelios [9]. Son éstas las autoridades a las que apela en la polémica antignóstica y antimarcionita. En I, 8, 1 afirma: «Esta es por tanto su doctrina (de los gnósticos), que ni los profetas anunciaron *(ekēryxan),* ni el Señor enseñó *(edidaxen)* ni los apóstoles transmitieron *(paredōkan)*». Igualmente en II, 2, 6 dice: «¿No sería una necedad abandonar los oráculos *(voces)* de los profetas, del Señor y de los apóstoles para dirigir la atención a éstos (los herejes), que no dicen nada acertado?». Más articulada es la lista en II, 30, 9: Ireneo habla del único Dios «que la ley anuncia *(adnuntiat),* los profetas proclaman *(praeconant),* Cristo revela *(revelat),* los apóstoles transmiten *(tradunt)* y la Iglesia cree». La fórmula

6. Este es el cálculo de J. Werner (p. 7), que por otra parte apela a Harwey. Pero se muestra más detallista E. Peretto que, limitándose a la dependencia del *Adversus haereses* de Rom 1-8, ha señalado que la suma de trozos ireneanos con citas literales y libres de Rom 1-8 es de 95, mientras que los textos paulinos citados suman 107. De estas citas 48 son literales y 56 libres. Otro dato significativo: 107 versículos de Rom 1-8, que cuenta 225, se encuentran en el *Adversus haereses.* El mismo autor indica la diversidad en el cómputo de las citas sobre todo el epistolario paulino: además de la cifra de 324 se presentan algunas otras: 279, 342, 349. Cf. E. Peretto, *o.c.,* 50 ss.

7. Ateniéndonos a la cifra de 324 citas de conjunto, he aquí su subdivisión por cartas: Rom = 84; 1 Cor = 102; 2 Cor = 18; Gál = 27; Ef = 37; Flp = 13; Col = 18; 1 Tes = 2; 2 Tes = 9; Pastorales = 14. La carta a los Hebreos, poco citada, no se la atribuye nunca Ireneo a Pablo.

8. Cf. E. Peretto, *o.c.,* 50-84.

9. Cf. J. Werner, *o.c.,* 17, que expresa aquí un punto de vista aceptado unánimemente.

tripartita vuelve a aparecer en III, 17, 4: «Jesucristo que es el único y el mismo, como atestigua *(martyrei)* el mismo Señor, los apóstoles confiesan *(homologousin)* y los profetas *proclaman (kēryssousin)*». Véase también el prólogo al libro V: «...hemos hecho conocer la verdad y manifestado la predicación de la Iglesia, que los profetas predicaron *(ekēryxan)*, como hemos mostrado, Cristo llevó a cumplimiento *(eteleiōse)* y los apóstoles transmitieron *(paredōkan)*».

A estas expresiones en que Pablo figura anónimamente dentro del grupo de los apóstoles, tomados en bloque por Ireneo como testigos autorizados de la verdad evangélica, hay que añadir aquellos pasajes en los que el apóstol es citado junto con los profetas, o bien con Moisés (= Pentateuco) y con el evangelio, o con el mismo Señor: «Por ello, aunque los hombres quisieron prenderlo (a Jesús) en varias ocasiones, 'nadie —dice— puso las manos sobre él, porque no había llegado la hora' (Jn 7, 30) del arresto ni el tiempo de la pasión, que había sido conocido anteriormente por el Padre, como dice también el profeta Habacuc: 'Cuando se acerquen los años, serás reconocido, cuando llegue el tiempo te mostraré, cuando mi alma se vea turbada por tu cólera te acordarás de tu misericordia' (Hab 3, 2). Pero también Pablo dice: 'Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios mandó a su Hijo' (Gál 4, 4)» (III, 16, 7; cf. II, 22, 2). «Pero si se ataca al único Dios que hizo todas las cosas por medio del Verbo, como dice Moisés: 'Dijo Dios: ¡Hágase la luz! Y la luz se hizo' (Gén 1, 3), y el evangelio: 'Todo fue hecho por medio de él y sin él nada se hizo' (Jn 1, 3), y el apóstol Pablo igualmente: 'Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está por encima de todos, a través de todos y en todos nosotros' (Ef 4, 5-6)...» (IV, 31, 1). «Pero a este escrito (libro IV) hemos de añadir además, después de las palabras del Señor *(tōn tou Kyriou logiōn)* las palabras de Pablo *(ta tou Paulou rēmata)*» (IV, 41, 4). «Y como allí los injustos, los idólatras y los fornicarios perdieron la vida, así también aquí el Señor declara que los hombres que obran así serán enviados al fuego eterno (Mt 25, 41), y el apóstol dice: '¿No sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios?...' (1 Cor 6, 9-10)» (IV, 27, 4).

Dicho esto, se comprende que Ireneo pueda atribuir al apóstol el siguiente epíteto: «heraldo de la verdad *(kēryka tēs alētheias)*» (IV, 41, 4).

Así pues, las cartas de Pablo tienen, en materia de fe, la misma autoridad que las Escrituras proféticas del antiguo testamento y que los evangelios [10]. Sin embargo no parece que Ireneo equipare, en to-

10. En este punto se muestran de acuerdo, por ejemplo, A. Benoit y E. Peretto, mientras que según J. Werner las cartas paulinas tendrían para Ireneo una autoridad inferior a la de los profetas y a la de los evangelios.

do y para todo, el epistolario paulino con las Escrituras veterotestamentarias. En efecto, regularmente evita en las citas paulinas la fórmula típica de la inspiración escriturística: «El Espíritu dice mediante Pablo»; como también se muestra reacio a atribuir a las cartas del apóstol la calificación de «Escrituras», que reserva normalmente sólo para los escritos proféticos. Tan sólo excepcionalmente se registran testimonios contrarios. En I, 6, 3 el texto paulino de Gál 5, 21 es citado como expresión escriturística: «Por eso los perfectos entre ellos (los gnósticos) cometen sin temor todas las acciones prohibidas, sobre las que las Escrituras confirman *(peri hōn hai graphai diabebaiountai)* que el que las comete no entrará en el reino de los cielos». Por otra parte, he aquí como explica Ireneo una peculiaridad estilístico-literaria del apóstol: «Si Pablo usa frecuentemente las inversiones por la velocidad de sus palabras es por el ímpetu del Espíritu que hay en él...» (III, 7, 2). Polemiza así contra Marción a propósito de Abrahán: «...El Espíritu atestigua por medio de muchos, y sobre todo por Pablo, que 'creyó en Dios y que esto se le computó para justicia' (Rom 4, 3; Gál 3, 6; Gén 15, 6)» (IV, 8, 1).

De todo esto puede concluirse que Ireneo no tiene todavía elaborada la teoría de la inspiración de las cartas paulinas ni consiguientemente el de su carácter de Escrituras, a diferencia de lo que ocurre claramente con los libros del antiguo testamento [11]. Pero de hecho no establece ninguna distinción entre los escritos proféticos o de Moisés y las cartas paulinas, cuando se trata de demostrar, con la biblia en la mano, la falsedad de las tesis gnósticas y marcionitas y el fundamento de su testimonio en favor de la tradición apostólica. Aunque no podemos hablar de «canon/canónico» en sentido propio sin caer en un anacronismo [12], podemos afirmar que de hecho acaba atribuyendo al epistolario paulino un valor normativo para la fe cristiana de la Iglesia, ni más ni menos que a los libros del antiguo testamento.

Todavía queda por aclarar de dónde, según Ireneo, saca el epistolario paulino su «fuerza demostrativa» y su autoridad de testigo de la verdad cristiana. La respuesta no deja lugar a dudas: por haber sido escrito por un apóstol, a quien el Señor se reveló. En una palabra, la apostolicidad garantiza la normatividad de las cartas paulinas, lo cual vale por lo demás de los otros escritos del nuevo testamento. El esquema del pensamiento de Ireneo aparece con toda claridad, por

11. Así A. Benoit y E. Peretto, mientras que P. Nautin no muestra ninguna duda en este sentido y en su artículo citado enuncia e intenta demostrar tres tesis: 1) las cartas de Pablo gozan para Ireneo, en materia de fe, de una autoridad no sólo igual, sino superior a la de los libros del antiguo testamento; 2) están inspiradas; 3) forman parte de las Escrituras.

12. Cf. A. Benoit, *o.c.*, 134.

ejemplo, en II, 30, 9, antes citado: los profetas preanunciaron y los apóstoles transmitieron lo que Cristo reveló. Por consiguiente, el papel de Pablo como apóstol es el de garantizar la tradición que tiene en Cristo su origen fontal y en la Iglesia «católica» su punto de llegada [13]. Lo mismo vale para los evangelios, cuatro expresiones literarias del Evangelio único, compuestas por apóstoles o por discípulos e intérpretes suyos. Y aquí Ireneo atribuye el evangelio de Lucas a la predicación apostólica de Pablo, así como el de Marcos al testimonio apostólico de Pedro (cf. III, 1, 1) [14].

Es cierto que Ireneo recurrió ampliamente al epistolario paulino, pero ¿puede hablarse de él como de un convencido paulinista? En otras palabras, ¿se inspiró en sus reflexiones teológicas fundamentalmente en la teología de Pablo? ¿en qué medida depende de él?; a la cantidad excepcional de las citas literarias ¿corresponde una rica recepción del pensamiento del apóstol? Nos limitaremos aquí a unas observaciones generales y a unas indicaciones a título de ejemplo. En primer lugar, es fácil destacar una diversidad notable de valoraciones en este sentido. Por ejemplo, Werner [15] concluyó de forma drástica su estudio comparativo afirmando que la elaboración teológica ireneana se muestra substancialmente extraña y contraria a Pablo. Después de presentar los puntos centrales de la soteriología de Ireneo (necesidad de salvación por parte de la humanidad perdida, preparación de los bienes salvíficos, redención objetiva y subjetiva), dice que «no se puede hablar de un parentesco intrínseco entre la teología ireneana y la paulina» [16]. Un poco más adelante afirma: «Pablo le presta a Ireneo tan poco fundamento que apenas se le puede calificar de fermento» [17]. Y también: «Lo que tomó Ireneo de las cartas paulinas corresponde a su tendencia y a su punto de vista; pero su punto de vista y la tendencia de su obra no están influidos esencialmente por las citas de las cartas» [18].

Menos sumario y más documentado, E. Peretto [19] afirma que «Ireneo es el primer escritor que utiliza a fondo la riqueza doctrinal

13. Regularmente, cuando Ireneo habla de la autoridad sobre la que apoyar su demostración teológica, atribuye a los apóstoles la función de transmisores *(paradidōmi)*. Además de II, 30, 9 cf. también I, 8, 1 y el prólogo al libro V.

14. J. Werner habla de nivelación histórica de la persona de Pablo, considerado por Ireneo sólo desde el punto de vista dogmático (*o.c.*, 64 ss).

15. Cf. *o.c.*, 109 ss (segunda parte del libro).

16. *O.c.*, 213.

17. *O.c.*, 214.

18. *O.c.*, 98.

19. *O.c.*, 171-235.

de Rom 1-8)»[20]. Con mayor circunspección este mismo autor se había expresado anteriormente de este modo: «No se diría que Ireneo haya impuesto a Pablo su modo de ver delimitado, sino que eventualmente hizo una selección cualitativa de material»[21]. También E. Dassmann se opone a la interpretación de Werner, aunque admitiendo que el paulinismo de Ireneo no es unilateral ni extremo[22].

Pues bien, la lectura del *Adversus Haereses* parece dar la razón a esta segunda valoración. El paulinismo de Ireneo destaca al menos en los siguientes motivos teológicos cualificantes: el paralelismo y la antítesis Adán-Cristo (III, 21, 10; III, 18, 3; V, 16, 3), la estrecha conexión entre pecado y muerte, destino de la humanidad adamítica (III, 18, 7), la acentuación de la eficacia salvífica de la muerte y resurrección de Cristo para toda la humanidad (V, 18, 3), el tema de la *recapitulatio* o *anakephalaiōsis* que apela a Ef 1, 10. Pues bien, en estos mismos aspectos de sintonía se observan acentuaciones extrañas e incluso contrarias a la orientación del apóstol. Así, con el paralelismo antitético Adán-Cristo se combina el de Eva-María (V, 19, 1). En IV, 37, 4 Ireneo hace remontarse el pecado a la mala voluntad del hombre, una explicación insuficiente para Pablo que subraya cómo las opciones humanas están prejuzgadas por la presencia condicionante del dinamismo perverso del pecado (cf. Rom 7). En el centro de la soteriología de Ireneo está la encarnación del Verbo, mientras que Pablo centra su atención en la muerte y resurrección de Jesús. El significado de la *recapitulatio* en Ireneo transciende con mucho la aplicación de este vocablo en Ef 1, 10.

Puede decirse que con frecuencia Ireneo apela a motivos paulinos, pero interpretándolos no pocas veces a su modo. He aquí, por ejemplo, cómo interpreta Rom 10, 4; después de citar este pasaje —«Realmente el término de la ley es Cristo para la justicia de cada creyente»—, prosigue de esta forma: «Pues bien, ¿cómo podría Cristo ser el término de la ley si no fuera también su comienzo? El que la llevó a término realizó también su principio» (IV, 12, 4)[23]. El autor

20. *O.c.,* 239. Más en detalle este autor ha destacado cómo Rom 1, 1-4 fue la aportación mayor de la carta, cómo el tema paulino de la gloria de Dios tuvo aplicaciones muy extensas en Ireneo, cómo los tres primeros capítulos de la carta a los Romanos fueron considerados por él ante todo como prueba de la unicidad de Dios, y cómo el capítulo 4 atrajo poco su atención, mientras que fueron muy influyentes los capítulos 5 (pecado original, paralelismo Adán-Cristo), 6 y 8.

21. *O.c.,* 217.

22. *O.c.,* 307.

23. J. Werner, *o.c.,* 101 recoge esta valoración de A. Kayser, *L'opinion d'Irénée sur le siècle apostolique:* Revue de Théologie et de Philosophie Chrétienne 1853/VI, 332: «Pablo, el adversario del legalismo se convierte así en un predicador de la ley; esta interpretación no es posible sin una falta completa de inteligencia del paulinismo».

de *Adversus Haereses* apela a Rom 4, pero mientras que en Pablo Abrahán aparecía como prototipo de los justificados mediante la sola fe, Ireneo habla principalmente de él para demostrar la unicidad de Dios contra los herejes[24]. También la imagen del olivo y del acebuche, que en Rom 11 sirve para ilustrar las relaciones histórico-salvíficas entre Israel y los paganos, tiene en el *Adversus Haereses* un sentido antropológico: «... así también los hombres, si por medio de la fe progresan hacia algo mejor, acogen al Espíritu de Dios y producen sus frutos, serán espirituales, ya que estarán plantados en el jardín de Dios ... En efecto, así como el olivo olvidado y abandonado durante algún tiempo en el desierto produce frutos silvestres y se convierte así en acebuche, y por el contrario el acebuche, cuando recibe cuidados y es injertado, vuelve a la fecundidad primitiva de su naturaleza, así también los hombres, si viven en la negligencia, producen como frutos silvestres los deseos de la carne y se convierten por su culpa en seres incapaces de producir justicia..., y viceversa, los hombres que no producen fruto de justicia y son materiales, si se cuidan y acogen como injerto la palabra de Dios, vuelven a la antigua naturaleza del hombre, la que fue creada a imagen y semejanza de Dios» (V, 10, 1; cf. también el n. 2).

En realidad, además de Pablo, Ireneo se inspiró más aún en Juan, de quien sacó su teología encarnacionista que tiene en su centro el motivo de la *salus carnis*. Véase, por ejemplo, V, 12, 4: «Ahora el fruto de la obra del Espíritu es la salvación de la carne. En efecto, ¿qué otro es el fruto visible del Espíritu invisible más que el hacer a la carne madura y capaz de recibir la incorruptibilidad?». Incluso bajo el aspecto exclusivamente expresivo, *salus carnis* tiene muy poco de paulino y muchísimo de juánico.

No cabe duda de que en la recepción de la teología paulina Ireneo se vio solicitado sobre todo por la polémica antignóstica y antimarcionita. Es verdad que la teología paulina se muestra abundantemente polémica, pero los adversarios eran distintos. Además, sería un error considerar a Ireneo como punto de llegada del proceso de apropiación del pensamiento paulino, siendo más bien un punto de partida[25].

24. Cf. E. Peretto, *o.c.,* 179.
25. Cf. E. Dasmann, *o.c.,* 315.

21
LA LEYENDA

Por Pablo no se interesaron solamente los escritores cristianos de gran altura cultural y teológica, insertos en comunidades cristianas fuertemente concienciadas. De su figura se posesionó también el sencillo pueblo creyente del Asia menor del siglo II para expresar su asombro frente a la grandeza moral y religiosa del apóstol de los paganos, para proyectar en él su propia piedad humilde convirtiéndolo en el símbolo de su fe, y sobre todo para buscar en él motivos de edificación espiritual y de resistencia contra la influencia de movimientos heréticos. Como resultado creativo de esta «devoción» nos encontramos con el nacimiento de leyendas populares y de anécdotas expresivas, pero también de narraciones fabulosas como la del bautismo del león. Pero todo esto habría permanecido en estado fluido y magmático de tradiciones orales particulares, si no hubiera intervenido un hábil intérprete de las necesidades de las iglesias del Asia Menor en el siglo II, capaz de recoger el material tradicional, imprimirle el sello de su personalidad —perceptible sobre todo en los discursos puestos en labios del protagonista— y unificarlo según un esquema narrativo muy difundido en la literatura de la época, el de los *periodoi* o viajes, usado ya por otra parte, al menos como marco externo, por el autor de los Hechos de los apóstoles. Nace así la obra de los *Hechos de Pablo* [1], una recopilación de diversas unidades literarias narrativas que podían circular también como separadas, tal como ocurrió ciertamente con los *Hechos de Pablo y de Tecla,* centrados en la permanencia del gran misionero en las diversas ciudades y coronados por la narración de su martirio.

1. Cf. los artículos de E. M. Howe, *Interpretations of Paul in the Acts of Paul and Thecla,* en *Pauline Studies,* Exeter, Grand Rapids 1980, 33-49 y de E. Schneemelcher, *Die Acta Pauli - Neue Funde und neue Aufgabe:* TLZ 89 (1964) 241-254; el tratado de E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch,* Münster 1979, 271 ss; las introducciones y la traducción del apócrifo de M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento* II: *Atti e Leggende,* Torino 1966, 243-288; L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento* II, Torino 1971, 1061-1130; W. Schneemelcher, *Paulus-akten,* en *Neutestamentliche Apokryphen* II, Tübingen ^{3}1964, 221-268.

Nos han llegado con abundantes lagunas, lo cual explica las no pocas soluciones de continuidad del relato. Los numerosos manuscritos que han llegado hasta nosotros [2] hacen posible el intento de trazar la sucesión de las articulaciones de la obra. Esta comenzaba con la conversión de Pablo en Damasco y con el relato de su viaje a Jerusalén a través de Jericó: una sección que nos ha llegado en estado muy fragmentario. El apóstol se dirige luego a Antioquía, en donde resucita a un muerto, pero a continuación es expulsado de la ciudad por un motín popular. La segunda sección está constituida por los *Hechos de Pablo y Tecla,* la más célebre de todo el escrito. La estancia del apóstol en Mira, Sidón, Tiro, Efeso, Filipos y Corinto caracteriza a las secciones III-VIII. Luego Pablo zarpa de Corinto a Italia. La obra termina con el relato del martirio en Roma bajo Nerón (sección IX). El autor, en realidad, repite en todas las partes de su libro un esquema fijo: viajes, predicación, milagros, persecución [3].

La denominación de *Hechos (Praxeis)* señala el interés por las acciones asombrosas del apóstol y por las vicisitudes que tuvo que arrostrar. La atención se dirige claramente a la «historia» del individuo Pablo tomado en sí mismo, sin colocación alguna en el cuadro más amplio de la historia de la salvación o incluso solamente de la Iglesia. Y aquí es donde se revela la diferencia esencial con los Hechos de los apóstoles [4].

Del autor y de su obra nos hablan antiguos testimonios patrísticos. En el *De baptismo* 17, 4-5 (alrededor del 198/200), Tertuliano afirma en tono polémico contra los defensores de un ministerio de las mujeres, a las que se consideraba aptas para bautizar y predicar: «¿Pero el desenfado *(petulantia)* de la mujer que ya ha usurpado el derecho a enseñar llegará a arrogarse también el de bautizar? (...). Y si esas mujeres invocan los Hechos que injustamente llevan el nombre de Pablo y reivindican el ejemplo de Tecla para defender su derecho a enseñar y a bautizar, conviene que sepan lo siguiente: fue un sacerdote de Efeso el que compuso esa obra, cubriendo por así decir su propia autoridad con la de Pablo. Convicto de engaño, confesó que había obrado así por amor de Pablo y fue depuesto. De hecho, ¿es verosímil que el apóstol dé a la mujer el poder de enseñar y de bautizar, él que no dio a las esposas el permiso de instruirse a no ser de forma restrin-

2. Los principales son: el papiro copto de Heidelberg, del siglo VI; el papiro griego de Hamburgo, de alrededor del 300; el papiro Bodmer X, del siglo III, que atestigua el texto griego de la correspondencia epistolar apócrifa de Pablo con la iglesia de Corinto; para la sección del Martirio tenemos el códice griego de Patmos 48 del monasterio de San Juan, del siglo IX. Para una exposición completa cf. M. Erbetta, *o.c.,* 243-249.
3. Cf. W. Schneemelcher, *art. cit.,* 252.
4. *Ibid.*

gida?» [5]. Como se ve, Tertuliano rechaza los *Hechos de Pablo* por motivos teológicos, es decir, desacredita un escrito en el que podían basarse los defensores de la «pars adversa». La deposición del sacerdote que los escribió aparece motivada solamente por la falsedad que cometió. En resumen, ninguna acusación de herejía ni en el libro ni en su autor. De todas formas, el testimonio de Tertuliano parece de capital importancia para dirimir el problema de la fecha y del lugar de origen: los *Hechos de Pablo* fueron escritos ciertamente antes del año 200, con probabilidad durante el decenio 185-195, en el Asia Menor, en donde siempre estuvo vivo el recuerdo de Pablo.

Hipólito se sirve de ellos en su *Comentario a Daniel* (III, 29), escrito por el año 204: «Si creemos que, cuando Pablo fue condenado a ser despedazado por las bestias feroces, el león que lanzaron contra él se postró a sus pies y los lamió, ¿por qué no creer un milagro análogo en el caso de Daniel?» [6]. Se hace aquí una referencia a los *Hechos de Pablo,* sección VI. Igualmente Orígenes los cita en dos ocasiones. La primera en *De principiis* según la traducción de Rufino: «Por consiguiente me parece acertada aquella expresión escrita en los *Hechos de Pablo:* 'Este es el Verbo, un ser animado viviente *(hic est Verbum animal vivens)*'» (I, 1, 3) [7]. Pero esta frase no aparece en el texto de la obra tal como ha llegado a nosotros. Por el contrario, la segunda cita de Orígenes: «El que cree además que puede aceptar como pronunciadas por el Salvador aquellas palabras que se encuentran en los *Hechos de Pablo:* 'Estoy para ser crucificado de nuevo...'» [8], puede encontrarse en el texto del papiro de Hamburgo (c. 7) y pertenece a la sección VIII de la obra.

Eusebio señala además que la obra no tiene que figurar entre los libros canónicos, pero tampoco entre los heréticos. Después de hablar de las cartas de Pablo continúa: «Tampoco he puesto los *Hechos* que toman su nombre de él entre los libros de autoridad indudable» (*Hist. Ecl.* III, 3, 5). Un poco más adelante el mismo autor distingue los escritos neotestamentarios en tres categorías: los reconocidos o canónicos, los discutidos o espúreos *(antilegomena)* y finalmente los heréticos. Pues bien, pone a los *Hechos de Pablo* en la segunda categoría (*ib.,* n. 25). Es análogo el juicio de Jerónimo: «Ponemos entre los escritos apócrifos los *periodoi* (= viajes) de Pablo y de Tecla y toda la fábula del león bautizado» (*De vir. ill.* 7) [9].

5. Cf. la edición dirigida por R. F. Refoulé-M. Dronay, *Tertullien. Traité du baptême,* Paris 1952.
6. Cf. la edición dirigida por G. Bardy-M. Lefèvre, *Hippolyte. Commentaire sur Daniel,* Paris 1947.
7. PG 11, 32.
8. *Commento al vangelo di Giovanni* XX, 12, 91 (trad. de E. Corsini).
9. PL 23, 651.

Dicho esto, nos preguntamos cuál es la imagen de Pablo que se deduce del apócrifo [10]. Digamos enseguida que los títulos con que se le califica son genéricos: «siervo del Dios bendito» [11], «siervo de Dios» [12], «siervo de Cristo» [13], «siervo del Señor» [14], «poseedor de Dios» [15], «predicador del Dios vivo y de su Amado» [16]. De todas formas se le reconoce pacíficamente la calificación de apóstol; en efecto, escribiendo a los corintios habla de sus «predecesores, los apóstoles» [17], sin decir que en varias ocasiones se le señala como «el apóstol» [18]. En la carta a los Corintios —carta apócrifa— se le presenta finalmente como «prisionero de Cristo» [19].

Dejando aparte los títulos, parece esencial su presentación como misionero que pasando de ciudad en ciudad, anuncia la palabra de Dios, realiza milagros estrepitosos, es perseguido y finalmente corona su misión con el martirio. Hay que señalar ante todo la presencia en toda la obra de un auténtico estribillo, cuando se dice que Pablo enseña la palabra de Dios [20], predica la palabra de Dios [21], enseña la palabra de la verdad [22], atestigua la verdad de Jesucristo [23]. Se ponen en su boca varios discursos, de los que vale la pena citar los que tuvo ante el procónsul de Iconio [24], ante otro procónsul romano [25] y en presencia de Nerón [26].

En el plano de los contenidos de su predicación, es interesante ver cómo se presenta a Pablo como propagandista del valor ascético de la continencia y de la virginidad. Nos referimos sobre todo a los *Hechos de Pablo y de Tecla.* Junto con la resurrección la continencia constituye todo el objeto de la palabra de Dios proclamada por Pablo en la casa de Onesíforo (n. 5). Y de las doce bienaventuranzas que

10. Seguimos la edición dirigida por M. Erbetta, antes citada. Para los *Atti di Paolo e Tecla* (sección II), indicaremos en las citas el párrafo, así como para la sección del Martirio (sección IX). En las citas de las demás secciones, aparte de la sección, indicaremos la página, la columna (a/b) y la línea de la traducción de Erbetta.
11. *Atti di Paolo e Tecla,* 4.
12. III: Erbetta 269a, 22.
13. Por ejemplo, III: Erbetta 271a, 10.
14. VIII: Erbetta, 283b, 10.
15. VI: Erbetta, 276a, 40.
16. IV: Erbetta, 271b, 32-34.
17. VII: Erbetta, 280b, 28-28.
18. III y VIII: Erbetta 271b, 7; 284a, 3-4.
19. VII: Erbetta, 280b, 15-16.
20. *Atti di Paolo e Tecla,* 39; *Martirio,* 1.
21. *Ibid.,* 40.
22. VIII: Erbetta 284a, 38-39; *Martirio,* 1.
23. VI: Erbetta 276b, 25-26.
24. *Atti di Paolo e Tecla,* 17.
25. VI: Erbetta 274b, 10-31.
26. *Martirio,* 3.

vienen a continuación, las cinco primeras y la última exaltan el ideal encratita: «Pablo habló entonces de este modo: 'Bienaventurados los puros de corazón; ellos verán a Dios. Bienaventurados los que conservan casta la carne; llegarán a ser templo de Dios. Bienaventurados los continentes; a ellos les hablará Dios. Bienaventurados los que han renunciado a este mundo; agradarán a Dios. Bienaventurados los que tienen mujer como si no la tuvieran; heredarán a Dios (...). Bienaventurados los cuerpos de las vírgenes: agradarán a Dios y no perderán el precio de su castidad, pues la palabra de Dios será causa para ellos de salvación el día del Hijo y tendrán descanso por toda la eternidad'» (nn. 5 y 6).

Poco después se cuenta que Tecla «escuchaba noche y día las palabras de Pablo sobre la vida continente y sobre la oración» (n. 7). He aquí ahora cómo la madre de Tecla refiere a Tamir, novio de su hija, el contenido de la enseñanza de Pablo: «Es preciso —dice— temer al único Dios y vivir castamente» (n. 9). Por su parte, el novio de Tecla califica así a Pablo: «Ese seductor de almas de jóvenes y de vírgenes, por cuya culpa no se casan sino que quieren quedarse como están» (n. 11). Y Demas y Hermógenes, a quienes Tamir se había dirigido para tener informes más concretos sobre Pablo, sintetizan de esta forma la doctrina del peligroso predicador: «No podréis resucitar si no seguís siendo castos, conservando la carne inmaculada y casta» (n. 12)[27].

Además, la continencia sexual queda encuadrada en el horizonte más amplio del *contemptus mundi* y del consiguiente anhelo del más allá. Pablo habla así a la matrona Antimila: «Oh señora, dama de este mundo, dueña de mucho oro, amiga del gran lujo, soberbia en tu vestir; siéntate en tierra, olvídate de tus riquezas, de tu belleza y de tus adornos. Estas cosas no te valdrán de nada si no suplicas a Dios, que sólo considera como escoria las cosas que aquí son grandes y que, por el contrario, concede libremente las maravillas del más allá. El oro perece, las riquezas se consumen, el vestido se gasta, la belleza envejece, las grandes ciudades cambian y el mundo es destruido por el fuego debido a la perversión humana. Sólo Dios permanece así como la adopción concedida por medio de él, con la que hay que salvarse»[28].

27. También en otras secciones de los *Hechos de Pablo* aparece el ideal encratita. Por ejemplo, del león bautizado por Pablo cuenta que, después de recibir el bautismo «salió corriendo por el campo, lleno de brío. Sin duda, esto se me reveló en el corazón: lo encontró una leona, pero ni siquiera le dirigió la mirada, sino... que se apartó de ella...» (VI: Erbetta, 274a, 10-21). Igualmente, al presentar el plan salvífico de Dios, el apóstol afirma que el instrumento divino de la salvación son los «hombres castos» (VI: Erbetta 274b, 20).

28. VI: Erbetta 275a, 27-275b, 3.

Pero ninguna indulgencia ni la más pequeña cesión a las tendencias gnósticas o docetas. Más aún, éstas son combatidas enérgicamente por Pablo, que se merece por tanto el título de defensor de la ortodoxia, amenazada por los que niegan la encarnación del Hijo de Dios y de la futura resurrección corporal de los creyentes. Como se ha dicho anteriormente, la palabra de Dios que predica el apóstol afecta esencialmente, aparte de la continencia, a la resurrección [29]. Los herejes, personificados en Demas y Hermógenes, afirman que «la resurrección que él predica se ha realizado ya, o sea, se ha verificado en los hijos que tenemos, y que nosotros resurgimos mediante el conocimiento del verdadero Dios» [30]. Véase sobre todo la correspondencia apócrifa entre Pablo y la iglesia de Corinto. A esta ciudad habían llegado Simón y Cleobio, «que afirmaban que no existe ninguna resurrección de la carne, sino sólo la del espíritu; más aún, que el cuerpo del hombre no es criatura de Dios. Por lo que atañe al mundo, Dios no lo ha creado ni lo conoce. Además, Jesucristo no fue crucificado, sino sólo en apariencia, ni tampoco nació de María ni del linaje de David» [31]. La comunidad griega se dirige entonces a Pablo, prisionero en Filipos, para que tome posición contra los «herejes» [32]. Pablo responde por escrito, reafirmando la verdadera confesión de fe: «Ya al comienzo os transmití lo que había recibido de mis predecesores, los apóstoles, que trataron continuamente con el Señor Jesucristo: a saber, que nuestro Señor Jesucristo nació de la virgen María, descendiente de David según la carne. El Espíritu santo le fue enviado desde el cielo por el Padre por medio del ángel Gabriel. De este modo Jesús pudo descender a este mundo, redimir a toda carne con su carne y resucitar de la muerte a los que estamos revestidos de carne; él mismo se nos ofreció a sí mismo como ejemplo de esto (...). Jesucristo, con su cuerpo, salvó a toda carne y la llevó a la vida eterna por la fe, presentando un templo de justicia en su cuerpo, en el que creemos que estamos salvados (...). Por esto se ha anunciado ya el tiempo de la resurrección. Y los que dicen que no hay resurrección de la carne, para esos no hay ninguna resurrección, porque no han creído que el muerto ha resucitado (...). Y cuando vosotros, gente de poca fe, después de creer en Cristo, hayáis sido resucitados por él, lo mismo que él resucitó (...), resucitaréis aquel día con la carne íntegra, lo mismo que resucitó él» [33].

29. *Atti di Paolo e di Tecla,* 5.
30. *Ibid.,* 14.
31. VII: Erbetta, 279a, 5-279b, 3.
32. VII: Erbetta, 280a, 1 ss.
33. VII: Erbetta, 280b, 26 ss; 281a, 28-30; 281b, 9-15; 281b, 32-35; 282a, 5-6.

Finalmente, en la predicación de Pablo está presente un claro tono apologético en favor del monoteísmo, redoblado por una polémica anti-idolátrica un tanto simplista. Tomando la palabra en el teatro de Efeso, el apóstol afirma que «los hombres castos», enviados por Dios, «van predicando que os arrepintáis y que creáis que hay un solo Dios y un solo Jesucristo y nadie más. Vuestros ídolos son de bronce, de piedra o de madera, incapaces de tomar alimento y de ver, de oír y hasta de tenerse en pie» [34]. En el relato sobre Pablo encerrado en Sidón, en el templo de Apolo, con Trasímaco y Cleón, la leyenda popular se impuso sobre la formulación de la fe monoteísta cristiana; mientras oraba, la mitad del santuario donde se encontraba el ídolo se derrumbó de pronto, salvándose naturalmente tan sólo el orante y sus dos amigos; entonces se extendió la noticia por toda la ciudad: «Apolo, dios de los sidonios, se ha hundido junto con la mitad del templo» [35].

Como es fácil sospechar, los *Hechos de Pablo* subrayan el aspecto taumatúrgico de la acción del gran misionero. En Antioquía resucita a un muerto [36]; en Mira sana a un hidrópico [37]; también en Mira resucita al joven Dión [38]; en Tiro cura a la endemoniada Alfione [39]; devuelve el habla a un mudo de nacimiento [40]; en la capital del imperio resucita a Patroclo, copero del emperador [41]. El mismo se libra prodigiosamente de las fieras [42] y del asalto de un león feroz, que se echa mansamente a los pies de este nuevo Daniel [43]; en la cárcel, se le caen de repente las cadenas, puede salir del calabozo y se le abren milagrosamente las puertas de la ciudad [44]. Más en general, evoca su pasado de misionero a la comunidad de Corinto: «Durante cuarenta días les estuvo contando los sufrimientos, esto es, lo que le había ocurrido en varios lugares, junto con las grandes obras y prodigios que le había sido concedido realizar» [45].

Por todas partes, sin embargo, el gran misionero del mundo pagano fue objeto de hostilidades y persecuciones. En Antioquía fue perseguido, apresado, devuelto a la ciudad, maltratado y lapidado, y fi-

34. VI: Erbetta, 274b, 20-27.
35. IV: Erbetta, 272a, 1-12.
36. I: Erbetta, 257.
37. III: Erbetta, 269a, 16-270a, 6.
38. III: Erbetta 270a, 14 ss.
39. V: Erbetta, 272a, 19-25.
40. V: Erbetta, 272b, 16-17.
41. *Martirio,* 1.
42. VI: Erbetta, 276-277.
43. VI: Erbetta, 276a.
44. VI: Erbetta, 273b-274a.
45. VIII: Erbetta, 283a, 4-9.

nalmente expulsado [46]. En Iconio es llevado ante el tribunal del procónsul, encarcelado, flagelado y expulsado de la ciudad [47]. Conoce de nuevo la flagelación en Efeso, donde lo condenan además a las fieras [48]. Tiene entonces que encararse con el mismo león que le había respetado la vida mientras se dirigía a Jericó y que había sido bautizado por él [49]: he aquí su diálogo cuando se encuentran frente a frente en el estadio de Efeso: «Transportado por la fe, Pablo preguntó: 'León, ¿eres tú al que bauticé?'. El león respondió: 'Sí'. De nuevo Pablo le dijo: '¿Cómo es que te han cazado?'. El león dijo con una voz: 'Lo mismo que te ha pasado a ti, Pablo'» [50]. En Filipos fue también encarcelado [51]. Finalmente, fue decapitado en Roma bajo Nerón [52].

Por último, aunque no se trata ciertamente de un aspecto secundario, Pablo aparece como modelo de bondad y de virtudes. Lo seguían Demas y el calderero Hermógenes, pero animados de sentimientos poco favorables para con su persona; él sin embargo, «atendiendo sólo a la mansedumbre de Cristo, no albergaba contra ellos ninguna mala intención ni sospecha, sino que los amaba fervorosamente, intentando hacerles amables todas las sentencias de la doctrina del Señor y de la exégesis evangélica» [53]. Un detalle de su retrato es el siguiente: «lleno de bondad» [54]. En la cárcel de Iconio, «Pablo no sentía ningún miedo, sino que se portaba conforme la libertad de Dios» [35]. En Efeso, «entró en casa de Aquila y Priscila, dichoso de volver a ver a los hermanos, a quienes tanto quería» [56]. En la misma ciudad de Asia rechaza la decisión de Artimila y de Eubula, dispuestas a pagar a un herrero para que le librara de las cadenas; Pablo les contestó: «Tengo confianza en Dios, que ha desatado las cadenas del mundo entero» [57].

Pero sobre todo el apóstol es ejemplo de vida de oración. Este motivo aparece con mucha frecuencia, no sólo como indicación, sino además poniendo en sus labios oraciones expresas. Reza así por Tecla, condenada a la hoguera: «¡Oh, Padre de Cristo! Que el fuego no toque a Tecla; asístela, porque es tuya» [58]. Y cuando la discípula se

46. I: Erbetta, 258.
47. *Atti di Paolo e Tecla,* 14; 17-18; 21.
48. VI: Erbetta, 274b-277a.
49. VI: Erbetta, 273b-274a.
50. VI: Erbetta, 276b, 43-277a, 2.
51. VII: Erbetta, 280a, 43.
52. *Martirio,* 5.
53. *Atti di Paolo e Tecla,* 1.
54. *Ibid.,* 3.
55. *Ibid.,* 18.
56. VI: Erbetta, 272a, 27-30.
57. VI: Erbetta, 275b, 26-27.
58. *Atti di Paolo e Tecla,* 24.

le presenta sana y salva, exclama: «¡Oh Dios, que conoces los corazones, Padre de nuestro Señor Jesucristo! Te alabo porque te has apresurado a escuchar mi plegaria» [59]. Encerrado en el templo de Apolo en Sidón junto con Trasímaco y Cleón, «suplicó toda la noche. Afligido y golpeándose el rostro iba diciendo: 'Oh, Dios, observa sus amenazas!; no nos dejes morir; no permitas que nuestros adversarios nos derriben, sino sálvanos y haz bajar pronto sobre nosotros un signo de tu justicia» [60]; su súplica fue pronto escuchada. Respetado por el león, eleva esta plegaria de acción de gracias: «¡Oh tú, que habitas en los lugares altísimos! ¡Oh tú, que diriges tu mirada sobre los humildes! ¡Oh tú, que has dado el descanso a los exhaustos! ¡Oh tú, que cerraste las fauces de los leones ante Daniel...!» [61]. Mientras espera verse expuesto a las fieras en el estadio de Efeso, se recoge en oración [62]. Es particularmente solemne la oración del mártir, inmediatamente antes de ser decapitado: «Pablo se volvió hacia oriente, levantó las manos al cielo y rezó largamente. Después de conversar en hebreo con los padres en la oración, dobló el cuello sin proferir palabra alguna» [63].

Los *Hechos de Pablo* se han inspirado abundantemente en las cartas paulinas y en los Hechos de los apóstoles, así como en los evangelios. Por ejemplo, en la carta apócrifa a los Corintios [64] la argumentación en favor de la futura resurrección corporal de los creyentes sigue paso a paso el texto de 1 Cor 15, 37-38; el prodigio de la resurrección de Patroclo en Roma [65] copia el milagro análogo que se narra en Hech 20, 7-12: los dos personajes estaban escuchando a Pablo sentados en el pretil de una ventana y, al caer, perdieron la vida, que recuperaron por intercesión del apóstol. Pero no creemos interesante analizar comparativamente los dos textos, ya que es demasiado clara la diferencia entre ambos [66]. Digamos solamente que, junto al Pablo de las cartas auténticas y de su figura tal como la esbozan los Hechos de los apóstoles, se coloca el Pablo legendario y edificante de los *hechos* apócrifos; una imagen que, nos guste o no, parece ser también fruto del recuerdo del gran apóstol en tierras de Asia y de su capacidad de encender la fantasía del sencillo pueblo creyente del siglo II.

59. *Ibid.*
60. IV: Erbetta, 271b, 42-272a, 6.
61. VI: Erbetta, 274a, 2-6.
62. VI: Erbetta, 275a, 4; cf. 275b, 30 ss; 276a, 24-28.
63. *Martirio,* 5.
64. VII: Erbetta, 281b, 15-23.
65. *Martirio,* 1.
66. Cf. W. Schneemelcher, *art. cit.,* 252, que se limita a decir esto a propósito de la confrontación entre los *Hechos de Pablo* y los Hechos de los apóstoles.

INDICE DE LAS FUENTES CITADAS

A. FUENTES JUDIAS

B. FUENTES PAGANAS

C. FUENTES CRISTIANAS

CARTAS

Romanos

1 Corintios

2 Corintios

Gálatas

Colosenses

Filipenses

IV. ESCRITOS AGNOSTICOS

INDICE DE AUTORES CITADOS